NAZARİYAT MAKALE

Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin *Mesâʾilü'r-Rey* Adlı Eseri: Tahkik ve İnceleme

Yusuf Arıkaner[*]
Özkan Şimşek[**]

Öz: Bu çalışmada, İslam düşünce tarihinin önemli filozoflarından Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin (ö. 381/992) yakın dönemde keşfedilen *Mesâʾilü'r-Rey* adlı risalesi incelenmiştir. Tek yazma nüshası üzerinden tahkik ve tahlili gerçekleştirilen eser, Rey şehrinde Âmirî'ye yöneltilen on iki soruya verilen cevaplardan oluşmaktadır. Bu sorulardan altısı dini çeşitlilik problemi, dinin tanımı, dinlerin tasnifi, ihtilafların mahiyeti, hakikate ulaşmada yöntem sorunu ve hakikat araştırmasında takip edilmesi gereken öncelik-sonralık gibi konularla ilgilidir. Bu altı soru temelde dinlerin sayısının çok olması ve dine dair sayısız ihtilafın bulunması sebebiyle hakikate ulaşmanın imkânsız olduğuna yönelik bir şüpheyle alakalıdır. Âmirî, bu imkânsızlık iddiası karşısında hakikat arayışı sürecinde bir rehber işlevi görecek mahiyette bir yaklaşım geliştirmiş ve doğru dine ulaşmanın mümkün olduğunu savunmuştur. Geri kalan altı soruda ise dinlerin birbirlerinden farklılaştığı temel hususlar tek tek incelenmektedir. Âmirî bu noktada tanrının varlığı, birliği, sıfatları, nübüvvet ve kutsal kitaplar konularını ele alarak ihtilafların çözümünü mesele bazında tartışmaktadır. Çalışmada öncelikle eserin Âmirî'ye aidiyeti ve *el-İrşâd li-tashîhi'l-i'tikâd* ile ilişkisi ortaya konulmuştur. Ayrıca bu eser bağlamında Âmirî'nin ilişki ağı ve sonraki düşünürler üzerindeki etkisi gösterilmiştir. Çalışma, nihayetinde risalenin tenkitli neşrini de sunarak Âmirî araştırmaları için yeni bir kaynak ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *Mesâʾilü'r-Rey*, *el-İrşâd li-tashîhi'l-i'tikâd*, Din, Hakikat Arayışı

Abstract: This study examines *Masāʾil al-Rayy*, a recently discovered treatise by one of the prominent philosophers in Islāmic intellectual history, Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī (d. 381/992). The work, which has been critically edited and analyzed from its sole manuscript copy, consists of responses to twelve questions posed to al-ʿĀmirī in the city of Rayy. Six of these questions concern issues such as the problem of religious diversity, the definition of religion, classification of religions, the nature of disagreements, methodological problems in attaining truth, and the priority-sequence that should be followed in the pursuit of truth. These six questions are fundamentally related to skepticism regarding the impossibility of attaining truth due to the multiplicity of religions and countless disagreements concerning religion. Against this claim of impossibility, al-ʿĀmirī developed an approach that would serve as a guide in the process of seeking truth and argued that reaching the true religion is possible. The remaining six questions examine, one by one, the fundamental issues on which religions differ from each other. At this point, al-ʿĀmirī addresses the existence of God, His unity, His attributes, prophecy, and sacred books, discussing the resolution of disagreements on a case-by-case basis. The article first establishes the work's attribution to al-ʿĀmirī and its relationship with *al-Irshād li-taṣḥīḥ al-iʿtiqād.* Additionally, it demonstrates al-ʿĀmirī's network of relationships and his influence on subsequent scholars within the context of this work. The article concludes with a critical edition of the treatise, which serves as a new source for al-ʿĀmirī studies

Keywords: Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī, *Masāʾil al-Ray, al-Irshād li-taṣḥīḥ al-iʿtiqād,* Religion, The pursuit of truth

* Dr. Öğr. Üyesi Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Ana Bilim Dalı, Çankırı, Türkiye. İletişim: yusufarikaner@karatekin.edu.tr

** Dr. Öğr. Üyesi Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Ana Bilim Dalı, Bingöl, Türkiye İletişim: osimsek@bingol.edu.tr

DOI dx.doi.org/10.65643/Nazariyat.12.1.M0292

iD https://orcid.org/0000-0003-4200-6403
https://orcid.org/0000-0002-6688-9143

Atıf© Arıkaner, Yusuf, Şimşek, Özkan. "Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin *Mesâilü'r-Rey* Adlı Eseri: Tahkik ve İnceleme", *Nazariyat* 12/1(Nisan 2026): 1-53.

Makale Geliş Tarihi: 5 Haziran 2025 Makale Kabul Tarihi: 31 Ekim 2025

Giriş

Ebü'l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/992) 10. yüzyıl İslam düşüncesinin önemli simalarından biridir. Horasan'da felsefe eğitimi almış, Kindî'nin (ö. 252/866 [?]) öğrencisi Ebû Zeyd el-Belhî'ye (ö. 322/934) öğrencilik yapmıştır.[1] Hayatı boyunca birçok şehir dolaşmış, ilim çevreleriyle temas kurmuş, farklı entelektüel ortamlarda bulunmuştur.[2] Eserlerinde hem klasik Yunan felsefesinden beslenmiş hem de İslami düşünceyi merkeze alarak özgün yorumlar geliştirmiştir.[3] Yaşadığı dönemde tanınmış isimlerle ilmi sohbetlerde ve münazaralarda bulunan[4] Âmirî, ilmi çevrelerde kendisinden söz ettirmiş olsa da İslam düşünce tarih yazımında büyük ölçüde meçhul kalmıştır. Onunla ilgili biyografik bilgilere klasik biyografik-bibliyografik kaynaklarda neredeyse hiç yer verilmemiştir. Âmirî'nin hayatına dair bilgimiz büyük ölçüde Tevhîdî (ö. 414/1023) ve İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) gibi onun sözlü öğretisini aktaran ve yazılı eserlerinden pasajlar paylaşan alimlerin eserlerinde geçen dağınık atıflardan gelmektedir.[5] Kay-

1 Muînüddin en-Nîsâbûrî, *Müntehabü Sıvâni'l-hikme: Selâse resâil*, *Sıvânü'l-hikme* başlığıyla Ebû Süleymân es-Sicistânî'ye izafetle thk. Abdurrahman Bedevî (Tahran: İntişarat-ı Bünyad-ı Ferheng-i İran, 1974), 307; Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *el-Emed ale'l-ebed*, nşr. ve çev. Yakup Kara (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 41; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 50-56.

2 Âmirî'nin biyografisinin detayı için bkz. Muînüddin en-Nîsâbûrî, *Müntehab*, 307-310; Mahmut Kaya, "Âmirî, Ebü'l-Hasan", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3, 68-72; Elvira Wakelnig, "Al-ʿĀmirī, Abū l-Ḥasan", *Encyclopedia of Medieval Philosophy* (Dordrecht: Springer Netherlands, 2011); M. Cüneyt Kaya, "Âmirî", *İslam Düşünce Atlası* (Erişim 20 Temmuz 2025).

3 Wakelnig, "Al-ʿĀmirī, Abū l-Ḥasan", 73.

4 Âmirî'nin 364/974 senesinde Bağdat'a ikinci gelişinde Muʿtezilî nahiv alimi Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979) ile münazara yaptığı Tevhîdî tarafından kaydedilmektedir. Abdülkâhir Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) belirttiğine göre kendisi Âmirî ile üç defa münazarada bulunmuştur. Bunlardan biri Ziyarî hükümdarı Kâbus b. Veşmgîr (ö. 403/1012) meclisinde, bir diğeri ise 336/948-376/986 yılları arasında farklı dönemlerde Sâmânîlerin Horasan ve Mâverâünnehir bölgesi valisi olan Nizâmu'd-devle Muhammed b. İbrahim es-Simcûrî'nin (ö. 378/989) meclisinde tertip edilmiştir. bkz. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Ahlâkü'l-vezireyn*, thk. Muhammed b. Tavit et-Tanci (Beyrût: Dâru Sâdır, 1992), 411; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *İyâru'n-nazar fî ʿilmi'l-cedel*, thk. Ahmed Muhammed Arrûbî (Kuveyt: Esfâr, 2019), 118-120; Madelung, Âmirî'nin kelâmcılardan özellikle Muʿtezile'yi eleştirdiği ve açıkça zikretmese de Eş'arîleri de hedef aldığı yönündeki Rowson'un tespitlerine itiraz eder; ayrıca Bağdâdî'nin Âmirî'nin çağdaşı olduğu iddiasına da karşı çıkar. Ne var ki, Bağdâdî ile aralarında bir münazara gerçekleştiğine dair bilgi, Rowson'un tespitinin doğru olduğunu göstermektedir. Bkz. Wilferd Madelung, "Review books: A Muslim philosopher on the soul and its fate: al-ʿĀmirī's Kitāb al-Amad ʿalā l-abad. By Everett K. Rowson.", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1 (1990): 157.

5 Elvira Wakelnig, "Philosophical Fragments of al-ʿĀmirī Preserved Mainly in al-Tawḥīdī, Miskawayh

nakların bu suskunluğu yetiştirdiği öğrenci sayısının azlığı, benimsediği felsefi anlayışa rağbetin azalması ve kendisinin farklı çevrelerin zulmüne maruz kalması gibi nedenlerden kaynaklandığı söylenebilir.

Büveyhî veziri İbn Saʿdân (ö. 375/985), Tevhîdî'ye, kendi arkadaşlarının Âmirî'yi küçümsediklerini ve değersiz gördüklerini, onu filozoflar zümresi içinde saymadıklarını ifade eder.[6] Kaynaklarda ayrıca onun Bağdat'a yaptığı ziyaretlerde felsefe çevrelerinden bir alaka ve değer görmediği de zikredilir.[7] Bununla birlikte her ne kadar yaşadığı dönemde eserlerinin yankı uyandırdığı ve kayda değer tartışmalara neden olduğu bilinse de İslam düşünce tarihi açısından görece gölgede kaldığı görülmektedir.[8] Eserlerinin önemli kısmının nüshalarının günümüze ulaşmaması, ulaşanların çoğunun da tek nüshasının olması, çalışmalarına yönelik ilginin sınırlı olduğuna ve yeterince dolaşıma girmediğine bir işaret olarak değerlendirilebilir.[9] Âmirî'nin tek önemli öğrencisinin İbn Hindû (ö. 423/1032) olduğunu ifade eden Everett K. Rowson'a göre bu durum onun sonraki nesiller üzerindeki tesirinin sınırlı düzeyde kaldığını göstermektedir. İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) yaşadığı döneme ve sonraki yüzyıllara büyük etkisi, onun hatırasını neredeyse tamamen silip süpürmüştür.[10] Fakat Âmirî'nin eserlerinin yakın zamanda keşfedilen yazmaları, Rowson'un bu değerlendirmesini tartışmalı hale getirmektedir. Bu durum onun perspektifinin tersine Âmirî'nin daha geniş bir etki yelpazesine sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

and in the Texts of the Ṣiwān al-ḥikma Tradition", *In the Age of al-Fārābī* içinde, ed. Peter Adamson (London: Warburg Institute, 2008), 215; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 66.

6 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ ve'l-muânese*, thk. Ahmed Emin (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1424), 2, 213.

7 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, thk. Hasan es-Sendûbî (Mısır: Dâru Suâd es-Sabâh, 1992), 307; Muînüddin en-Nîsâbûrî, *Müntehab*, 307, 310.

8 Tevhîdî, Büveyhî sarayında gerçekleşen gece sohbetlerine Âmirî'nin konu edildiğini kaydetmektedir. On altıncı gece Tevhîdî, vezirin isteği üzerine Âmirî'nin *İnkâzü'l-beşer* adlı eseri hakkında bilgi verdiğini ifade ederken, on yedinci gecede din-felsefe ilişkisine dair görüşlerine yer vermektedir. Ayrıca yirmi ikinci gecede vezir, Tevhîdî'den Âmirî'nin görüşlerini öğrenmek ister. Tevhîdî, otuz dördüncü gecede vezire, 980 yılında Nîşâbur'da Âmirî'yle karşılaşan ve onun tasavvufa dair derin görüşlerini hayranlıkla dinleyen bir sûfî topluluğundan bahsetmektedir. Bu gruptaki sûfî şeyh, Âmirî'yi "*diyarlar dolaşan ve Allah'ın kullarındaki sırlara vakıf olan hikmet ehli bir şeyh*" şeklinde nitelendirmiştir. Tevhîdî, *el-İmtâ ve'l-muânese*, 1/55, 2/169, 2/213, 3/342.

9 M. Cüneyt Kaya, "Bir Âmirî Okuyucusu Olarak Molla Sadrâ", *Felsefe Arkivi/Archives of Philosophy* 62 (2025): 3.

10 Everett K. Rowson, "al-ʿĀmirī", *Encyclopaedia of Islam*, ed. P. Bearman vd. (Erişim 17 Ekim 2022).

375/985 yılında Buhara'da telif ettiği *el-Emed ʿale'l-ebed*'de bu tarihe kadar yazdığı on yedi eserinin bir listesini veren Âmirî küçük hacimli başka eserlerine de işaret etmektedir.[11] Rowson, Âmirî hakkında yazdığı 1984 tarihli makalesinde Âmirî'nin o gün itibariyle beş eserinin bilindiğini ancak bunlardan sadece ikisinin tahkik edildiğini belirtmektedir.[12] Sonraki çalışmalarında Âmirî'nin yirmi beş eserinin adını bildiğimizi, aidiyeti şüpheli biri dahil yedi eserinin günümüze ulaştığını ve bunların neşredildiğini ifade etmektedir. Âmirî'nin eserlerinin neşriyle birlikte onun düşünce dünyası üzerindeki belirsizlik perdesi kısmen aralanmış olmalıdır ki Rowson, İbn Miskeveyh istisna edilecek olursa Âmirî'nin, Fârâbî ile İbn Sînâ arasındaki yarım yüzyıllık dönemde hakkında en fazla doküman bulunan Müslüman filozof olduğunu savunur.[13] Benzer şekilde Elvira Wakelnig, Âmirî'nin adını andığı on yedi eserinden dördünün günümüze ulaştığını ifade etmektedir.[14] Hakeza W. Madelung ise nispeten az tanınan bir filozof olduğu ve eserlerinden sadece birkaçının el yazmasının günümüze ulaştığı değerlendirmesini yapmaktadır.[15]

Mahmut Kaya, TDV İslâm Ansiklopedisi'ndeki "Âmirî" maddesinde, Âmirî'nin adı bilinen yirmi beş eserini listelemekte ve bu eserlerden yedisinin neşredildiği ve iki eserinden yalnızca bazı fragmanların yayımlandığı bilgisini paylaşmaktadır. Bununla birlikte yazma halinde bulunan iki eserin künye bilgilerine yer vermektedir.[16] Bu listede adı geçen *Kitâbü'n-Nevâdir*, *Ecvibetü'l-Mesâ'il elletî süile anhâ Ebü'l-Hasan el-Âmirî bi-Nîsâbûr* ve *et-Tebsîr li-evcühi't-taʿbîr* halen yazma halindedir. Listede yalnızca adı geçen *el-İrşâd li-tashîhi'l-iʿtikâd'ın* yazma nüshası ise yakın zamanda keşfedilmiş ve M. Cüneyt Kaya tarafından "'Rectifying Faith' Through Philosophy: On al-ʿĀmirī's al-Iršād li-taṣḥīḥ al-iʿtiqād" adlı makalede tanıtılmıştır.[17] Şimdiye kadarki literatürde adından hiç bahsedilmeyen *el-Mesâ'il elletî süile Ebü'l-Hasan el-Âmirî fî usûli'd-dîn bi'r-Rey* ilk defa tarafımızca tespit edilmiştir. Bu eser bağlamında filozofun

11 Âmirî, *el-Emed*, 6-7.

12 Everett K. Rowson, "An Unpublished Work by Al-ʿÂmirî and the Date of the Arabic De causis", *Journal of the American Oriental Society* 104/1 (1984): 197.

13 Everett K. Rowson, "Al-ʿĀmirī", *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr - Oliver Leaman (London-New York: Routledge, 1996), 407.

14 Wakelnig, "Al-ʿĀmirī, Abū l-Ḥasan", 73.

15 Madelung, "Review books: A Muslim philosopher on the soul and its fate: al-ʿĀmirī's Kitāb al-Amad ʿalā l-abad. By Everett K. Rowson", 156.

16 Kaya, "Âmirî, Ebü'l-Hasan", 3, 68-72.

17 M. Cüneyt Kaya, "'Rectifying Faith' Through Philosophy: On al-ʿĀmirī's al-Iršād li-taṣḥīḥ al-iʿtiqād", *Studia graeco-arabica* 13 (2023), 163-180.

dini çeşitlilik problemine yaklaşımı, "Bir Filozofun Perspektifinden Dinî Çeşitlilik: Ebü'l-Hasan el-Âmirî'de Gerçek Dinin Keşfi" başlıklı makalemizde ele alınmıştır.[18] Bu çalışmamızda ise *Mesâ'ilü'r-Rey*'in tahkiki gerçekleştirilmiştir. Halihazırda Âmirî'nin tahkik edilmeyi bekleyen dört eseri bulunmaktadır. Makalemizin "Eserin Etkisi" başlığı altında ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, yeni bulunan *Mesâ'ilü'r-Rey* ve *el-İrşâd* sayesinde yalnızca Âmirî'nin düşünce dünyası daha anlaşılır hale gelmemiş, bu eserler onun aynı zamanda etki sahası ve düşünce tarihindeki konumu bakımından da yeniden değerlendirilmesine olanak sağlamıştır. O günden bugüne başka eserlerinin keşfedilmesiyle Âmirî'nin zannedildiği kadar gölgede kalan bir filozof olmadığı ve sonraki dönem filozofları üzerinde izler bıraktığı görülmüştür.[19]

Âmirî'nin eserleri, onun mantıktan tefsire, tıptan tasavvufa uzanan geniş entelektüel ilgisini ortaya koysa da o felsefe tarihinde öncelikle bir metafizikçi olarak tanınır.[20] Eserleri iki ana kategoriye ayrılır: Belirli bir felsefi sistemi açıklayan şerh niteliğindeki metinler ve kendi felsefi projesi doğrultusunda dönemin sorunlarına çözüm arayan özgün çalışmalar. O, eserlerinde son derece zengin şekilde Yeni Eflatuncu birikimden beslenmektedir.[21] Âmirî'nin öncelikli gayesi, Yunan felsefesinden beslenen bu Yeni Eflatuncu düşüncenin, dindar bir bakış açısı için hem kabul edilebilir hem de faydalı olduğunu ispatlamaktır. Bu çabasıyla o, Kindî ile başlayan ve İbn Miskeveyh gibi düşünürleri de içeren entelektüel geleneğin son önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilir.[22] Âmirî'nin en dikkat çekici ve en sıra dışı yönü ise Plotinus (m.s. 205–270) ve Proklos'tan (m.s. 412-485) esinlenen ontolojisini sunarken, Yeni Eflatuncu kavramlara doğrudan Kur'ân'dan karşılıklar bularak antik felsefeyi İslami terminolojiyle yeniden ifade etmesidir.[23]

18 Özkan Şimşek – Yusuf Arıkaner, "Bir Filozofun Perspektifinden Dinî Çeşitlilik: Ebü'l-Hasan el-Âmirî'de Gerçek Dinin Keşfi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2025), 324-340.

19 Âmirî'den altı yüzyıl sonra yaşayan Molla Sadrâ'nın Âmirî'yi kaynak olarak kullanması üzerinden onun düşünce tarihindeki yerini yeniden değerlendiren bir çalışma için bkz. Kaya, "Bir Âmirî Okuyucusu Olarak Molla Sadrâ", 17.

20 Wakelnig, "Al-ʿĀmirī, Abū l-Ḥasan", 73.

21 Rowson, *el-Fusûl*'daki Yeni-Eflatuncu etkinin izlerini, metnin *Üsûlûcyâ* ve *el-Hayrü'l-mahz* gibi temel Yeni-Eflatuncu eserlere yaptığı atıfları ve onlardan aldığı alıntıları ortaya koyarak göstermiştir. Turhan ise diğer eserlerinde bulunan Yeni-Eflatuncu unsurlara işaret etmektedir. Rowson, "An Unpublished Work by Al-ʿÂmirî and the Date of the Arabic De causis", 190; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 44-45.

22 Rowson, "Al-ʿĀmirī", 412; Wakelnig, "Al-ʿĀmirī, Abū l-Ḥasan", 73.

23 Elvira Wakelnig, "Les Chapitres sur les thèmes métaphysiques d' al-ʿĀmirī et l' anonyme Kitāb al-ḥaraka : deux interprétations du Liber de causis en arabe", *Reading Proclus and the Book of Causes* (Leiden: Brill, 2020), 198.

Kindî ekolünün bir temsilcisi olan Âmirî'nin felsefesinin en belirgin özelliği, din ile felsefeyi uzlaştırma çabasıdır.[24] O, bu iki alanı aynı hakikate ulaşan, birbiriyle çatışan değil, aksine birbirini tamamlayan yollar olarak görür. Bu uyumu temellendirmek için felsefeyi, nübüvvet geleneğinin bir parçası olarak konumlandırır ve her peygamberi bir filozof olarak kabul eder. Nitekim *el-Emed* adlı eserinde, Antik Yunan filozoflarının hikmeti Lokman el-Hakîm gibi peygamberlerden miras aldığını öne sürerek felsefeyi ilâhî bir kökene dayandırır.[25] Rowson'ın da belirttiği üzere, Âmirî'nin eserlerindeki temel kaygı, felsefenin teolojik meselelere nasıl uygulanabileceğini pratik olarak göstererek Yunan felsefesinin İslam ile çelişmediğini Müslüman dünyaya kanıtlamaktır.[26] Mensubu olduğu Kindî ekolünde gördüğümüz şeriat ve hikmetin sütkardeşi olduğu söylemini benimseyen Âmirî, *Mesâ'ilü'r-Rey*'de ele aldığı her soruda ilgili olduğunu düşündüğü ayetlere atıfta bulunarak felsefe ile din uzlaşısının tipik bir örneğini sunmaktadır.

Âmirî'nin din ile felsefeyi uzlaştırma çabalarının yaşadığı dönemde nasıl değerlendirildiği, Tevhîdî'nin *el-İmtâʿ ve'l-muânese* adlı eserinde aktardığı bir pasajda açık biçimde görülmektedir. Eserin on yedinci gecesinde Tevhîdî, felsefe karşıtı bir alim olan Cerîrî'nin, bu uzlaşıyı savunan Ebû Süleyman el-Makdisî'ye (ö. yk. 380/990) verdiği cevabı kaydeder. Cerîrî'ye göre, din ile felsefeyi birleştirme girişimleri, eski ve yeni dönemde sürekli denenen, fakat başarısız kalmaya mahkum olan bir hileden ibarettir. Cerîrî, bu başarısız isimler arasında Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) ve Ebû Temmâm en-Nîsâbûrî ile birlikte Âmirî'yi saymaktadır. Ona göre bu düşünürler, fikirlerini yaymak için siyasi destek aramış, fakat bu arayışlar hep hüsranla sonuçlanmıştır. Cerîrî, Âmirî'nin durumunu daha ağır bir dille tasvir etmektedir: Sürekli diyardan diyara sığınarak adeta bir sürgün hayatı yaşamış, canına kasteden tehditlerle yüzleşmiştir. Halkın gözüne girmek için samimiyetsiz bir biçimde İslami eserler yazmasına rağmen, mülhidlikle itham edilmekten kurtulamamıştır. Cerîrî'nin gözünde Âmirî, her türden bidat ehli ve suçlanan kişiyle bir araya gelen, batıni yorumlarla hakikati çarpıtan sorunlu bir figürdür.[27]

24 Kindî ve Kindî geleneğiyle ilişkisinin detayı için bkz. Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 49-53.

25 Rowson, "Al-ʿĀmirī", 407; Wakelnig, "Al-ʿĀmirī, Abū l-Ḥasan", 74; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 248.

26 Madelung, "Review books: A Muslim philosopher on the soul and its fate: al-ʿĀmirī's Kitāb al-Amad ʿalā l-abad. By Everett K. Rowson.", 156; İbn Dâdhürmüz de benzer telakkiye sahiptir. Bkz. Veysel Kaya, *Felsefe ve Vahiy: Saʿîd b. Dâdhürmüz ve Felsefî Risaleleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 122.

27 Tevhîdî, *el-İmtâ ve'l-muânese*, 2, 169-170.

Âmirî'yi kendisinden sonraki filozoflardan ayıran en önemli özelliklerden biri, kelami meselelere gösterdiği yoğun ilgidir.[28] O, İslam'ı ana hatlarıyla savunmakla kalmamış; Tanrı-âlem ilişkisi, yaratılış, ruhun ölümsüzlüğü ve özgür irade gibi aynı zamanda kelami meseleleri, felsefi bakışla ve araçlarla incelemiştir.[29] Bu yaklaşımının açık izleri, *Mesâʾilü'r-Rey*'de gözlemlenmektedir. Âmirî külliyatının son dönemde tespit edilen ve hacim bakımından mütevazı bir kısmını oluşturan bu eser, onun düşünce dünyasının görece az incelenmiş yönlerine ışık tutması bakımından kayda değer bir mahiyet taşımaktadır.

Bu çalışma, *Mesâʾilü'r-Rey*'in nispetini tarihsel-eleştirel yöntem ve içerik analizi tekniği çerçevesinde tahlil etmeyi hedeflemektedir. Ayrıca, *el-İrşâd li-tashîhi'l-iʿtikâd* başta olmak üzere Âmirî'nin diğer eserleriyle karşılaştırmalı bir analiz yapılarak *Mesâʾilü'r-Rey*'in bu metinlerle hangi yönlerden örtüştüğü veya ayrıştığı tespit edilmiştir. Risalede ele alınan on iki meselenin her biri ayrıntılı analiz gerektirdiğinden, bu çalışmada yalnızca eserin Âmirî'ye aidiyeti, onun ilişki ağı ve sonraki düşünürler üzerindeki etkisi üzerinde durulmuştur. Âmirî üzerine yapılan akademik çalışmalar, özellikle son çeyrek asırda belirgin bir artış göstermekle birlikte, hâlâ bu özgün düşünürün hak ettiği ilgiyi görmediği aşikârdır. Bu bağlamda tarafımızca tespit edilen ve hakkında hiçbir çalışma bulunmayan bu eserin incelenmesi ve tahkik edilmesi, sadece bu özgün düşünürün daha iyi tanınmasına değil, aynı zamanda 10. yüzyıl İslam düşüncesinin dinamiklerini anlamamıza katkı sağlayacaktır.

1. *Mesâʾilü'r-Rey* ve Âmirî'ye Aidiyeti

1.1. Eserin Adı

Eserin yazma nüshasının başlangıç sayfasında "*el-Mesâ'il elletî süile Ebü'l-Hasan el-Âmirî fî usûli'd-dîn bi'r-Rey ve cevâbâtuhu anhâ ve hiye isnâ aşrate mes'eleten*" (Rey'de Ebü'l-Hasan el-Âmirî'ye Usûlü'd-dîn Konusunda Sorulan Meseleler ve Onlara Verdiği Cevaplar. Bunlar On İki Meseleden Oluşmaktadır) şeklinde bir başlık yer almak-

28 Bahsettiğimiz bu durum Âmirî etkisinde olan İbn Dâdhürmüz için de geçerlidir. Veysel Kaya, Kindî ekolü içerisinde kelâmla etkileşim açısından özel bir geleneğin bulunduğunu ve bu halkanın son temsilcinin de İbn Dâdhürmüz olduğunu dile getirmektedir. Kaya, *Felsefe ve Vahiy*, 27-29.

29 Rowson, "Al-ʿĀmirī", 409; Kaya, "'Rectifying Faith' Through Philosophy", 164.

tadır.[30] Yazma nüshanın kütüphane kataloğunda ise bu başlık esas alınarak eserin adı “*Mesâ’il fî usûli’d-dîn*” şeklinde kısaltılarak kaydedilmiştir.[31] Eserin ismine dair kaynaklarda herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Bu nedenle hem başlıkta yer alan ifadeler hem de eserin muhtevası göz önünde bulundurulduğunda eserin adının “*el-Mesâ’il*” olarak belirlenmesi makul görünmektedir. Ancak Âmirî’nin kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapları içeren mesâil türünde başka bir eseri daha mevcuttur. Nîşâbur’da kendisine yöneltilen on soruya verdiği cevaplardan oluşan bu ikinci eser “*Ecvibetü’l-Mesâ’il elletî süile anhâ Ebü’l-Hasan el-Âmirî bi-Nîsâbûr*” başlığını taşımaktadır ve bilinen tek yazma nüshası Hindistan Haydarabad’daki Osmaniyye Üniversitesi Kütüphanesi’ndedir.[32] Karıştırılmamaları için neşrini sunduğumuz eseri “*Mesâ’ilü’r-Rey*” diğerini ise “*Mesâ’ilü Nîsâbûr*” olarak adlandıracağız.

1.2. *Mesâ’ilü’r-Rey*’in İçeriği

Âmirî’nin bu eseri daha önce belirtildiği üzere, Rey’de kendisine yöneltilen on iki meseleden oluşur. Eserde dinin mahiyeti ve dinler arasında doğru olanının nasıl tespit edileceğine odaklanmış ve inanç esaslarını temellendirmeye gayret etmiştir. Âmirî, *Kelîle ve Dimne*’yi Pehlevîce’ye çeviren tabip Bürzûye’nin dinlerin çok sayıda olması ve dine dair sayısız ihtilafın bulunması sebebiyle hakikate ulaşmanın imkânsızlığı iddiası karşısında hakikate ve gerçek dine ulaşmanın imkânını konu etmektedir. Eseri, hakikati arayanlar için kılavuz niteliğindedir. Bu kılavuz, iki aşamalı bir yapıya sahiptir: Âmirî, ilk altı soruda dinin tanımı, dinlerin tasnifi, ihtilafların mahiyeti, hakikate ulaşmada yöntem, hakikat araştırmasında öncelik-sonralığı ele almıştır. Son altı soruda ise Tanrı’nın varlığı, birliği, sıfatları, nübüvvet ve kutsal kitapları konu edinmekte ihtilafların çözümünü mesele bazında ele almaktadır. Risalede cevaplanan on iki soru (*mes’ele*) şöyledir:

30 Ebü’l-Hasan el-Âmirî, *el-Mesâ’il elletî süile Ebü’l-Hasan el-Âmirî fî usûli’d-dîn bi’r-Rey ve cevâbâtuhu anhâ* (Kâhire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye, 23148/2), 8b.

31 Meşîhatu’l-Ezheri’ş-şerîf, *Fihrisu mahtûtâti mektebeti’l-Ezheri’ş-şerîf* (Kâhire: el-Ezherü’ş-Şerîf, 2016), 22, 231. Merkezu Cum’a el-Mâcid’in online arşiv kataloğunda ise eser “el-Es’ile elletî süile anhâ el-Âmirî fî usûli’d-dîn ve ecvibetuhâ” ismiyle kaydedilmiştir. Bkz. Merkezu Cum’a el-Mâcid, (Erişim 5 Mart 2025). https://lib.almajidcenter.org/materials/631450?params=&lng=ar

32 Ebü’l-Hasan el-Âmirî, *Ecvibetü’l-mesâ’il elletî süile anhâ Ebü’l-Hasan el-Âmirî bi-Nîsâbûr* (Haydarabad: Mektebetü’l-Câmiati’l-Osmâniyye, 1411/1), 1a. Okunamayacak ölçüde silik sayfalara sahip bu yazma nüshanın okunabilen bölümleri, eserin *Mesâ’ilü’r-Rey* gibi kelami ve felsefi nitelikteki soru-cevaplardan oluşan bir muhtevaya sahip olduğunu göstermektedir.

1) Din ve mille nedir? Bu iki kavram aynı anlama mı gelir, yoksa aralarında bir fark var mıdır?
2) Dinlerin ve milletlerin sayısı bu kadar çokken, bir insan bunların hepsini nasıl bilebilir ve hangisinin en üstün olduğunu nasıl tespit edebilir?
3) Taklit yöntemi Allah katında geçerli olmadığına ve her şeyi araştırmaya insan ömrü yetmeyeceğine göre, çok sayıda din ve mezhep arasında Allah'ın kabul edeceği doğru yolu nasıl bulabiliriz?
4) İnanç esasları sadece beş olmasına ve bütün büyük dinler ile mezhepler bu esasları kabul etmesine rağmen, dinler nasıl birbirinden farklılaşmış ve bu kadar çok mezhep nasıl ortaya çıkmıştır?
5) Aklın, dinler ve mezhepler arasındaki on iki temel ihtilafı incelerken hataya düşmeden hakikate ulaşmasını temin edecek yöntem nedir?
6) Bu on iki ihtilafa dair yapılacak araştırma, hangi meseleden başlamalı, hangi sıralamayla devam etmeli ve hangi meselede sonlanmalıdır?
7) Âlemin yaratıcısının varlığının ispatı, taklide dayandırılamayacak kadar temel bir ilkedir. Kelamcıların arazların sonradan yaratılmışlığından hareket eden delili, kesin bilgiye ulaştırmayan cedelî bir yöntem olduğuna göre, bu hususta kesinlik sunan bir burhan nasıl oluşturulabilir?
8) Âlemin bir yaratıcısı olduğunu felsefi kanıtlarla kabul etsek bile, O'nun tek olduğunu nasıl bilebiliriz? Ezeli olanın birden fazla olmadığının kesin kanıtı nedir?
9) Her bir cisimsel varlık, onu diğerinden ayıran özsel bir sıfatla tanımlandığına göre, Yaratıcı'yı diğer mevcutlardan ayıran ve sadece O'na ait olan en özel sıfat nedir?
10) Peygamberliğin ne olduğunu tanımlamamızı ve mahiyetini açıklamamızı isteyen birine cevabımız ne olmalıdır?
11) Allah'ın herhangi bir şeye ihtiyacı yokken ve anlamsız bir iş yapmayacağı biliniyorken, insanlığa bir peygamber göndermesinin ilâhî hikmet açısından zorunlu olduğuna dair kesin bilgiyi nasıl elde edebiliriz?
12) İnsanlar doğaları gereği yücelik peşindedir ve peygamberlik en yüce makamdır. Bu sebeple sahte peygamberler ortaya çıkabilir. Asıl tehlikenin, nübüvvete dışarıdan karşı çıkanlardan ziyade, onu taklit ederek içten çürüten sahtekârlardan geldiği düşünülürse, gerçek bir peygamber ile sahtekârını ayırt etmeyi sağlayacak kesin ve hakiki ölçüt nedir?

Âmirî'nin dini çeşitlilik problemi karşısında iki aşamalı bir çözüm önerdiği görülmektedir: önce problemi tespit ederek hakikat arayışının metodolojik temellerini oluşturmuş, ardından teolojik meseleleri ele almıştır.[33] Filozof dinlerin marifetullah, nübüvvet, ilâhî kitaplar, melekler ve ahiret olmak üzere beş esasta ortak olduğunu düşünmektedir. Dinler arası ihtilaflar ise bu beş esasın altında yer alan on iki mesele-

33 Detay için bkz. Şimşek - Arıkaner. "Bir Filozofun Perspektifinden Dinî Çeşitlilik", 327-337.

de cereyan etmektedir.[34] Ancak söz konusu on iki mesele arasında ilâhî kitaplar, melekler ve ahiret konularına dair açıklamalara bu risalede yer verilmediği; buna karşılık yalnızca marifetullah ve nübüvvet meselelerinin ele alındığı görülmektedir. Buna mukabil, *el-İrşâd*'da yalnızca ahiret bahsinin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Âmirî, *el-İrşâd*'da cedelci ve haşvî eğilimli bazı kimselerin saldırıları nedeniyle bu kısımları tamamlayamadığını ifade etmektedir.[35]

1.3. Müellife Aidiyeti

Bir eserin bir müellife aidiyetini belirlemede üç filolojik yöntem esastır: **(a)** Yazmaların sunduğu verilerin incelenmesi, **(b)** Mevcut metinle, yazara aidiyeti kesin diğer metinler arasında üslup ve içerik karşılaştırması, **(c)** Esere yapılan atıfların değerlendirilmesi. *Mesâ'ilü'r-Rey*'in Âmirî'ye aidiyetini bu yöntemler üzerinden ispat etmek mümkündür:

1.3.1. Yazmadaki Veriler

Yazma nüshanın değerlendirilmesi, yazma eserin fiziksel özelliklerinin incelenmesi ve içerdiği kayıtların analiz edilmesi esasına dayanır. Ezheriyye Kütüphanesi'nde bulunan tek yazma nüshanın başlığında, eserin Âmirî'ye Rey şehrinde yöneltilen sorulardan oluştuğu açıkça belirtilmekte ve doğrudan filozofumuza nispet edilmektedir.[36] Âmirî'nin, Rey'e birden fazla kez gittiği ve burada uzun bir süre ikamet ettiği bilinmektedir.[37] Bu husus da eserin Âmirî'ye aidiyetini desteklemektedir.

1.3.2 Metin Karşılaştırmaları

Bu yöntem, eserin müellife kesin olarak nispet edilen diğer eserlerle içerik açısından karşılaştırılmasını ve birebir örtüşen ifadelerin tespit edilmesini içerir. Âmirî'nin eserleri, benzer üslup ve ifade kalıplarını sıkça kullanması nedeniyle bu tür mukayese için elverişli bir zemin sunmaktadır. *Mesâ'ilü'r-Rey* ile Âmirî'nin diğer eserlerindeki aynı veya benzer pasajlar şunlardır:

34 Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *el-Mesâ'il elletî süile Ebü'l-Hasan el-Âmirî fî usûli'd-dîn bi'r-Rey ve cevâbâtuhu anhâ* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 23148/2), 9b.

35 Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *el-İrşâd li-tashîhi'l-i'tikâd* (Londra: British Library, Or. 9840), 197b-198a; Kaya, "'Rectifying Faith' Through Philosophy", 172-173.

36 Âmirî, *Mesâ'ilü'r-Rey* (23148/2), 8b.

37 Sahbân Halîfât, *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve şezerâtühü'l-felsefiyye* (Ammân: Menşûrâtü'l-Câmiati'l-Ürdüniyye, 1988), 63; Kaya, "Âmirî, Ebü'l-Hasan", 3, 69.

Mesâ'ilü'r-Rey	*el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*
[١] ثمّ إنّ الأصول بالملل الستّة لن تتجاوز الأربعةَ، وهي الاعتقادات، والعبادات، والمعاملات، والمزاجر.	[١] فإنّ الأركان الأول للأديان كلّها مفتنّة إلى أقسام أربعة، وهي الاعتقادات، والعبادات، والمعاملات، والمزاجر.[٣٩]
[٢] ثمّ الاعتقادات لن تتجاوز الأصولَ الخمسةَ، وهي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر نتيجة قوله: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾.	[٢] أما الاعتقادات فمدارها عند ذوي الأديان الستة لن يكون إلّا على أركان خمسة وهي: الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾.
[٣] وكذلك أمر العبادات عندهم، لن تتجاوز الأصولَ الخمسة، وهي العبادة النفسانيّة –أعني الصلاة–، والعبادة البدنيّة –أعني الصيام–، والعبادة الماليّة –أعني الزكاة–، والعبادة المشتركة –أعني الحجّ–، والعبادة الملكيّة –أعني الجهاد–.	[٣] وأما العبادات [فمدارها] أيضًا عند ذوي الأديان الستة لن يكون إلّا على أركان خمسة وهي : العبادة النَّفْسَانِيَّة كالصلاة، والعبادة البدنية كالصيام، والعبادة المالية كالزكاة والعبادة الملكية كالجهاد والعبادة المشتركة من هذه الأربعة كالحج، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا﴾.
[٤] ومثله أمر المعاملات، لن تتجاوز الخمسةَ، وهي المناكحات والمعاوضات والمخاصمات والمعاونات والمواريث.	[٤] وأما المعاملات فمدارها أيضاً عند ذوي الأديان الستة لمن يكون إلّا على أركان خمسة وهي: المعلومات كالبيع والإجارة، والمناكحات كالتزوج والطلاق، والمخاصمات كالدعاوى والبينات، والأمانات كالودائع والعواري، والتركات كالوصايا والمواريث.
[٥] وكذلك المزاجر، وعلى هذه الخمسة، وهي مزجرة قتل النفوس، ومزجرة ثَلْب العِرْض، ومزجرة أخذ المال، ومزجرة هتك الستر، ومزجرة خلع البيضة.[٣٨]	[٥] وأما المزاجر فمدارها أيضًا عند ذوي الأديان الستة لن يكون إلّا على أركان خمسة، وهي مزجرة قتل النفس كالقَود والدية، ومزجرة أخذ المال كالقطع والصلب، ومزجرة هتك الستر كالجلد والرجم، ومزجرة ثلب العرض كالجلد مع التفسيق، ومزجرة خلع البيضة كالقتل عن الرّدَّة.[٤٠]

38 Âmirî, *Mesâ'ilü'r-Rey* (23148/2), 8b-9a.

39 Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*, thk. Ahmed Abdülhamîd Ğurâb (Riyâd: Dâru'l-Asâle, 1988), 98.

40 Âmirî, *el-İ'lâm*, 122-123.

Mesâ'ilü'r-Rey	*el-Emed 'ale'l-ebed*
فأمّا الخلاف الواقع بين الخليع والمطيع فمحصور في المذاهب الأربعة: أحدها: مذهب من زعم أنّ للحسّيّات حقيقةً، والعقليّاتُ لا حقيقةَ لها. والثاني: من زعم أنّ للعقليّات حقيقةً، وليس للحسّيّات حقيقةٌ. والثالث: مذهب من زعم أنّه ليس ولا لواحد من القسمَيْنِ حقيقةٌ. والرابع: مذهب من يعتقد أنّ لكلّ واحد من الصنفين حقيقةً.[٤١]	ثمّ وجدنا طبقات الناس يفتنّون في أبواب المعارف إلى فرق أربع: منهم من يعتقد أنّ للمدرَك الحسيّ حقيقة وليس للمتصوّر العقليّ حقيقة؛ ومنهم من يعتقد أنّ للمتصوّر العقليّ حقيقة وليس للمدرَك الحسيّ حقيقة؛ ومنهم من ينفي الحقيقة رأسًا للحسيّات والعقليّات معًا؛ ومنهم من يثبت الحقيقة للصنفين جميعًا.[٤٢]

41 Âmirî, *Mesâ'ilü'r-Rey* (23148/2), 9a.

42 Âmirî, *el-Emed ale'l-ebed*, 11.

Mesâ'ilü'r-Rey	*et-Takrîr li-evcühi't-takdîr*
ثمّ البسائط تنقسم إلى ثلاثة أقسام: وهي المتحرّك إلى المركز، أعني الأرض والماء. والمتحرّك عن المركز، أعني النار والهواء. والمتحرّك على المركز، أعني الأفلاك والكواكب.[٤٣]	فأمّا ذوات الأجسام فمفتنّة إلى أصناف ثلاثة، وهي: المتحركة إلى المركز، والمتحركة من المركز، والمتحركة على المركز.[٤٤]
أنّ التعرّف لكلّ ما يأتي الحواسّ من المطلوبات لا يقع إلّا بأحد مناهج ثلاثة: أحدها: الاتّباع لمن يوثق بعقله ووفور علمه وسداد مذهبه وصدق لهجته، ويسمّى طريقة التقليد، وهو سهل المتناول، إلّا أنّه لم يؤمن الزلل. والثاني: الاستدلال بالعلامات المقترنة به والأعراض اللازمة، ويسمّى طريقة الجدل، وهو أعسر متناولًا إلّا أنّ خوف الزلل فيه أقلّ منه في الأوّل. والثالث: الاستعقاب بالمعاني الذاتيّة له المميّزة عن كلّ ما عداه، ويسمّى طريقة البرهان، وهو صعب المتناول جدًّا إلّا أنّه يفيد اليقين.[٤٥]	ثم الطريق في ابتناء الفروع عليها يفتنّ إلى أقسام ثلاثة: أولها طريقة التقليد، وهي سهلة المتناول جدًّا، ويكون تصحيحها معلّقًا بشهادة أحد الأئمة الأفاضل في تلك الصناعة. والثانية طريقة الاقناع، وهي أصعب متناولا من الأولى، ويكون تصحيحها معلّقًا بإيراد الشواهد والأمثلة، بعد أنْ تكون مقبولة عند الأمم المختلفة. والثالثة طريقة البرهان، وهي صعبة المتناول جدًّا، ويكون تصحيحها معلّقًا بالمقدّمات الصادقة اليقينية.[٤٦]

Bu örnekler, *Mesâ'ilü'r-Rey*'in Âmirî'ye aidiyetine yönelik tüm şüpheleri ortadan kaldırır. Ayrıca Âmirî'ye ait *el-İrşâd li-tashîhi'l-i'tikâd*[47] ile *Mesâ'ilü'r-Rey* arasındaki içeriksel benzerlikler de bu nispeti teyit etmektedir. Öyle ki *Mesâ'ilü'r-Rey*'in, *el-İrşâd*'ın soru-cevap formuna dönüştürülmüş bir muhtasarı olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada *Mesâ'ilü'r-Rey*'in Âmirî'ye ait olduğunu göstermek için birkaç örnek sunulması yeterli olacaktır.

43 Âmirî, *Mesâ'ilü'r-Rey* (23148/2), 11a.

44 Ebü'l-Hasan el-Âmirî, "et-Takrîr li-evcühi't-takdîr", *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî* içinde, thk. Sahbân Halîfât (Ammân: Menşûrâtü'l-Câmiati'l-Ürdüniyye, 1988), 309.

45 Âmirî, *Mesâ'ilü'r-Rey* (23148/2), 10a.

46 Âmirî, *et-Takrîr*, 329.

47 Âmirî, *el-İrşâd* (Or. 9840), 1b-198b. *el-İrşâd*'ın yazma nüshasının ve içeriğinin tanıtımı için bkz. Kaya, "'Rectifying Faith' Through Philosophy", 163-181.

Mesâ'ilü'r-Rey	*el-İrşâd li-tashîhi'l-i'tikâd*
أنّ الملّة تحدّ بأنّها وَضْعٌ إلهيّ سائقٌ لذوي الألباب باختيارهم المحمود إلى ما هو خير بالذات، واشتقاق اللفظة بحسب اللغة من: «أملّ عليه الشيءُ، يُمِلّ»، وسبب هذا الاشتقاق هو أنّ أربابها قد نسبوها إلى الوحي الملقى في رُوعِهم الكلمة منها بعد الكلمة، وإنّما قيل: «إنّها وضع إلهيّ» ليفرّق بينها وبين الأوضاع البشريّة، نحو الرسوم السياسيّة والتدابير المعاشيّة. وإنّما قيل: إنّها «سائقة لذوي الألباب» ليفرّق بينها وبين الأوضاع الطبيعيّة، كاهتداء الحيوانات لخصائص منافعها ومفاسدها. وإنّما قيل: «باختيارهم المحمود» ليفرّق بينها وبين المعاني الاتّفاقيّة والأحوال القسريّة. وإنّما قيل: «إلى ما هو خير بالذات» ليفرّق بينها وبين صناعتَي الطبّ والفلاحة، فإنّهما وإنْ تعلّقتا بالوضع الإلهيّ -أعني تأثير الأجرام العالية - ثمّ كانتا سائقتَيْن لذوي الألباب باختيارهم المحمود إلى صنف من الخيرات، فليسا يؤدّيانهم إلى الخير المطلق الذاتيّ، أعني السعادة الأبديّة والمنزلة إلى خالق البريّة.[٤٨]	أمّا الملّة في الحقيقة فهي وضع إلهيّ سائق لذوي الألباب باختيارهم المحمود إلى ما هو خير بالذات. وإنّما قلنا إنّها وضع إلهي لنفرّق بينها وبين الأوضاع البشرية نحو التدابير السياسية والرسوم المعاشية. وإنّما قلنا إنّه سائق لذوي الألباب لنفرّق بينها وبين الأوضاع الطبيعية نحو اهتداء الحيوانات للمنافع والآفات فإنّها وإن كانت محصّلة بالوضع الإلهيّ فليست بمتجرّدة لسياقة ذوي الألباب خصوصًا نحو خيراتهم البهيّة. وإنّما قلنا باختيارهم المحمود لنفرّق بينها وبين المعاني الاتفاقية والمعاني القسرية فإنّها وإن وجدت في بعض الحالات سائقة لذوي الألباب إلى خيراتهم المطلوبة فإنّ سياقتها لهم نحوها لن يكون معلقًّا باختيارهم المحمود. وإنّما قلنا إلى ما هو خير بالذات لنفرّق بينها وبين صناعة الطبّ وصناعة الفلاحة فإنّهما وإن تعلّقتا بالوضع الإلهيّ أعني تأثير الأجرام العلوية في الأسطقسّات الأربعة ثمّ كانتا أيضًا سائقتين لذوي الألباب باختيارهم المحمود إلى خيراتهم المقصودة فليسا يؤدّيانهم إلى الخير المطلق الذاتي أعني به السعادة الأبدية.[٤٩]

48 Âmirî, *Mesâ'ilü'r-Rey* (23148/2), 8b.

49 Âmirî, *el-İrşâd* (Or. 9840), 6a-6b.

وليس يقع بين ذوي الأديان والمذاهب خلاف في الوحدانيّة، إلّا أنّهم بعد الاتّفاق على هذه الجملة افترقوا في وحدانيّته إلى أقوال أربعة: أحدها: قول من زعم أنّ الأزليّ واحد، وأنّ المعبود أكثر من واحد، وهم عبدة الأصنام. والثاني: قول من زعم أنّ المعبود واحد، وأنّ الأزليّ أكثر من واحد، وهم الصابئون وطائفة من المجوس. والثالث: قول من زعم أنّ المعبود والأزليّ إمّا في المعاني، فهو أكثر من واحد إلّا أنّه ذو اتّحاد، وهم النصارى. والرابع: قول من زعم أنّ الأزليّ واحد وأنّه هو المعبود، وهم الموحّدون من أهل ملّة الإسلام.[٥٠]	إنّ الإنسان لن يوجد موجدًا حقًّا ولا لاسم التوحيد مستحقًّا إلّا إذا اعتقد أنّ الأزلي واحد فرد وأنّ المستحقّ للعبادة هو ذاته الفرد. فإذن الشرك المقابل له يجب أن يكون مفتنًّا إلى أقسام ثلاثة: أحدها القول بأنّ الأزلي واحد والمعبود أكثر من واحد حسب ما قالت عبدة الأصنام. والثاني القول بأنّ المعبود واحد والأزلي أكثر من واحد حسب ما قالت طبقات الثنوية. والثالث القول بأنّ المعبود والأزلي جميعًا أكثر من واحد. ولسنا نجد أحدًا من أرباب النحل مؤثّر هذا القول إلّا ما يظنّ بالنصارى، وهو في الحقيقة خلاف في التشبيه لا في الاشتراك.[٥١]
أنّ الحكماء قد اختلفوا في تحديدها، فذهب بعضهم إلى أنّها إمداد العقول البشريّة بتعريف ما قصرت عنه من المصالح. وذهب آخرون إلى أنّها السفارة بين الله وبين ذوي الألباب من خليقته. والذي نُؤْثِره هو مجموعهما، أعني أنّها السفارة بين الله وبين ذوي الألباب من خليقته لتؤيّد العقول الجزئيّة بتعريف ما قصرت عنه من مصالح الدارين.[٥٢]	فإذن القول المعتمد في ترسيم النبوّة أن يجمع ما بين ما أورده الفريقان، أعني أن يقال: إنّ النبوّة هي السفارة بين الله تعالى جدّه وبين ذوي الألباب عبيده ليزيح بها عللهم بأمره فيما قصرت عقولهم عنه من مصالح داريهم على سبيل الهداية والتثقيف.[٥٣]

50 Âmirî, *Mesâ'ilü'r-Rey* (23148/2), 10b.

51 Âmirî, *el-İrşâd* (Or. 9840), 68b-69a.

52 Âmirî, *Mesâ'ilü'r-Rey* (23148/2), 12a.

53 Âmirî, *el-İrşâd* (Or. 9840), 122a.

1.3.3. Atıflar

Aidiyetin tespitinde dikkate alınması gereken bir diğer husus, esere yapılan atıflar ve bu eserden yapılan nakillerdir. Bu bağlamda atıf ve nakilleri iki kategoride ele almak mümkündür: müellifin kendi eserlerine yaptığı atıflar ve diğer yazarların ilgili esere yönelik referansları. Âmirî'nin *Mesâ'ilü'r-Rey*'e doğrudan yaptığı bir atıf tespit edilememiştir. Fakat *el-Emed ʿale'l-ebed* adlı eserinin giriş kısmında, bu tarihe kadar yazdığı on yedi eserinin bir listesini vermekte ve ardından, "Bunların dışında, veciz risaleler, çeşitli dini sorulara cevaplar, temel mantık prensiplerini açıklayan metinler, fizik eserlerine yönelik yorumlar ve hükümdarlar ile önde gelen devlet adamlarına ithafen kaleme aldığım Farsça eserlerim de bulunmaktadır." demektedir.[54] Buradaki "çeşitli dini sorulara cevaplar" (*ecvibetü'l-mesâ'ili'd-dîniyyeti'l-müteferrika*)[55] ifadesi dikkat çekicidir. Günümüze ulaşan *Mesâ'ilü'r-Rey* ve *Mesâ'ilü Nîsâbûr* adlı eserler, söz konusu türe örnek teşkil etmektedir. Dolayısıyla ilgili kayıt, *Mesâ'ilü'r-Rey*'in Âmirî'ye aidiyetine yönelik ek bir delil olarak değerlendirilebilir.

Âmirî'yi kaynak olarak kullanan yazarlar, genellikle onun adını veya eserini belirtmeden alıntı yapmışlardır. Bu durum *Mesâ'ilü'r-Rey*'in doğrudan takibini zorlaştırmaktadır. Eserdeki ifadelerle örtüşen ve doğrudan Âmirî'ye atfedilen yegane alıntı, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin *el-Besâir ve'z-zehâir* adlı eserinde yer almaktadır:

54 Âmirî, *el-Emed,* 6, 7.

55 *el-Emed*'in Süleymaniye Kütüphanesi Servili Koleksiyonu'ndaki nüshasında bu ifade "*ed-dîniyye*" kaydı olmaksızın "*ecvibetü'l-mesâ'ili'l-müteferrika*" şeklinde geçmektedir. Bkz. Âmirî, *el-Emed ʿale'l-ebed* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Servili Koleksiyonu, 179/2), 75b. Ebû Süleymân es-Sicistânî (ö. 391/1001 [?]), *Müntehabü Sıvâni'l-hikme* adlı eserinde Âmirî'nin biyografisine yer verirken onun *el-Emed*'in başlangıcında sunduğu eser listesini aktarmaktadır. Sicistânî'nin aktardığı metinde "*ed-dîniyye*" ifadesinin yer aldığı görülmektedir. Bkz. Sicistânî, 308. E. K. Rowson, Sicistânî'nin naklinde geçen bu ziyadeyi metne eklemiştir. Bkz. Âmirî, *el-Emed ʿale'l-ebed*, thk. Everett K. Rowson (Beyrût: Dâru'l-Kindî, 1979), 57. Eserin Yakup Kara tarafından yapılan çeviri ve neşrinde Rowson'un tercihi devam ettirilmiştir. Saîd el-Gânimî ise Necef'te bulunan Hızânetu'l-Ravdati'l-Haydariyye kütüphanesinde tespit ettiği yeni *el-Emed* nüshasına dayanarak gerçekleştirdiği neşirde "*ed-dîniyye*" ifadesine metin içinde yer vermemiştir. Bkz. Âmirî, "el-Emed ʿale'l-ebed", *Erbau resâil felsefiyye* içinde, thk. Saîd el-Gânimî (Beyrût: Dâru't-Tenvîr, 2015), 150.

Mesâ'ilü'r-Rey	***el-Besâir ve'z-zehâir***
أنّ معرفة البارئ جلّ وعزّ لن تقتصر على الجهة الواحدة؛ بل تفتنّ إلى جهات ثلاثة: إحداها: المعرفة بإنّيّته لتسلم من التعطيل. والثانية: المعرفة بوحدانيّته لتسلم من الشرك. والثالثة: المعرفة بصفاته لتسلم من التشبيه.[٥٦]	وقال [أبو الحسن العامري] أيضًا: مَنْ عرف إِنِّيَّتَهُ سَلِمَ من التعطيل. ومن عَرَف وحدانيّته سَلِمَ من الشَّركِ. ومن عرف نُعُوتَهُ سَلِمَ من التشبيه.[٥٧]

Yazma nüshada eserin açıkça Âmirî'ye nispet edilmesi, içeriğin ve üslubun onun diğer eserleriyle büyük ölçüde örtüşmesi aidiyetini destekleyen güçlü kanıtlardır. Âmirî'nin "çeşitli dini sorulara cevap" veren eserler kaleme aldığına yönelik açık beyanı, kastettiği eserlerden birinin *Mesâ'ilü'r-Rey* olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır. Bunların yanı sıra, eserin Âmirî'ye aidiyetini geçersiz kılacak herhangi tarihi, filolojik veya metinsel karineye rastlanmamıştır. Bütün bu verilere binaen *Mesâ'ilü'r-Rey*'in Âmirî'ye ait olduğu görülmektedir.

1.4. Nüshanın Yer Aldığı Mecmua

Eserin günümüze ulaşan tek bir nüshası tespit edilebilmiştir. Söz konusu nüsha, Mısır'ın Kahire şehrinde yer alan Ezheriyye Kütüphanesi'nde 23148 numarayla kaydedilen bir mecmua içerisindedir.[58] Mecmuadaki eserler şunlardır:

1. Gazzâlî, *Kavâidü'l-'akâid* (üçüncü fasıl), 1b-7b.
2. Âmirî, *Mesâ'ilü'r-Rey*, 8b-13b.
3. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikad*, 14b-53b.
4. Meçhul, *Kelama Dair Bir Soru-Cevap Risalesi*, 54b-62b.
5. Gazzâlî, *el-Erbaîn fî usûli'd-dîn*, 63b-102b.
6. Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 104a-140a.[59]

56 Âmirî, *Mesâ'ilü'r-Rey* (23148/2), 9b. Aynı ifadelerin *el-İrşâd*'daki yeri için bkz. Âmirî, *el-İrşâd* (Or. 9840), 10b.

57 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, thk. Vedâd el-Kâdî (Beyrût: Dâru Sâdir, 1984), 3, 94.

58 Bu nüshanın temininde yardımlarını esirgemeyen Mısırlı kıymetli dostumuz Muhammed Mecdî es-Seyyid Misbâh'a müteşekkiriz.

59 Kütüphanenin kataloğunda bu eser yanlışlıkla Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin *el-Cevâhir ve'd-dürer*'i olarak kaydedilmiştir. Bkz. Meşîhatu'l-Ezheri'ş-şerîf, *Fihrisu mahtûtâti mektebeti'l-Ezheri'ş-şerîf*, 22, 232.

7. Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, 141b-164b.
8. Gazzâlî, *Minhâcü'l-âbidîn*, 165b-271b.[60]

Mecmuanın fiziksel durumu, içindeki eserlerin farklı zamanlarda bir araya getirildiğini açıkça göstermektedir. İlk beş eserin aynı, son üç eserin her birinin farklı yazı stiline sahip olması, bu son üç metnin daha sonra eklendiğini kanıtlar. Bu durum, eserin tarihlendirilmesi için kritik bir öneme sahiptir. Zira mecmuadaki tek istinsah kaydı, 1096/1684 tarihini taşıyan Gazzâlî'nin *el-Münkız mine'd-dalâl*'ine aittir.[61] Ancak bu eser, sonradan eklenen bölümlerden biri olduğu için, bu tarih *Mesâʾilü'r-Rey*'in de içinde bulunduğu ilk beş eser için geçerli olamaz. *Mesâʾilü'r-Rey*'in tarihini belirlemek için iki temel ipucumuz bulunmaktadır: Birincisi, ilk beş eserin yazısının nispeten daha yeni bir üsluba sahip olmasıdır. İkincisi ise, mecmuanın zahriyesinde yer alan ve Hasan Celal Paşa'nın bu cildi 1337/1918 yılında Ezher Camii'ne vakfettiğini belirten kayıttır. Bu iki veriyi birleştirdiğimizde, *Mesâʾilü'r-Rey*'i içeren ilk beş eserin 1000-1300/1600-1900 yılları arasında istinsah edildiği sonucuna varabiliriz.

Mesâʾilü'r-Rey, mecmua içinde 8b-13b arasında yer almaktadır. Eser, "*el-Mesâʾil elletî süile Ebü'l-Hasan el-Âmirî fî usûli'd-dîn bi'r-Rey ve cevâbâtuhu anhâ ve hiye isnetâ ʿaşrete mes'eleten*" başlığıyla başlamış ve on ikinci sorunun cevabının sonunda "temmet" kaydı ile sonlanmıştır. Nesih hattıyla yazılmış olan eserin her bir sayfasında otuz bir satır bulunmaktadır. Metin boyunca sadece "mes'ele" ve "el-cevab" sözcükleri kırmızı mürekkeple yazılmıştır. *Mesâʾilü'r-Rey* dahil ilk beş eserin sayfalarının alt kısmında, beşte birlik bir alanda kararmalar mevcuttur. Bu durum, söz konusu kısımların okunmasını oldukça zorlaştırmaktadır.

2. Eserin Telif Tarihi ve Sebebi

Mesâʾilü'r-Rey, adından da anlaşılacağı üzere Âmirî'nin Rey şehrinde kendisine yöneltilen sorulara verilen cevaplardan oluşur. Âmirî'nin 353-366/964-976 yılları arasında Rey'de ikamet ettiği bilinmektedir.[62] Eserin söz konusu tarih diliminde yazılmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Eserin telif amacını net bir şekilde ortaya koyabilmek için, onun *el-İrşâd* ile olan ilişkisini ele almak gerekir. Daha önce belirtildiği üzere *Mesâʾilü'r-Rey*, *el-İrşâd*'ın so-

60 Kütüphanenin kataloğunda bu eserin ismi "*Şerhu keyfiyyeti sulûki tarîki'l-ahire*" olarak kaydedilmiştir. Bkz. Meşîhatu'l-Ezheri'ş-şerîf, *Fihrisu mahtûtâti mektebeti'l-Ezheri'ş-şerîf*, 22, 233.

61 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 23148/7), 164b.

62 Halîfât, *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî*, 63.

ru-cevap formatında özetlenmiş bir versiyonu olduğu intibaını vermektedir. Ancak bu özetleme, lafızların birebir aktarılması şeklinde değil, daha ziyade anlam düzeyindedir. Bununla birlikte, *Mesâ'ilü'r-Rey*'de yer alan bazı değerlendirmelerin *el-İrşâd*'da bulunmadığını da vurgulamak gerekir. Bu durum, *Mesâ'ilü'r-Rey*'in müstakil bir eser olarak değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Anlam açısından özetleme yönteminin benimsenmiş olması ve eserde ek değerlendirmelerin bulunması, onun üçüncü bir şahıs tarafından *el-İrşâd*'dan doğrudan türetilmiş olabileceği ihtimalini zayıflatmaktadır. *Mesâ'ilü'r-Rey*'deki sorular, *el-İrşâd*'ı sistematik bir biçimde özetleyecek şekilde yöneltilmiş olup bu durum eserin kurgusal ve varsayımsal bir niteliğe sahip olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Bu bağlamda, *Mesâ'ilü'r-Rey*'in, Âmirî tarafından *el-İrşâd*'ın özeti mahiyetinde, soru-cevap formatında düzenlendiği söylenebilir. Dolayısıyla *Mesâ'ilü'r-Rey*'in telif amacını belirleyebilmek için *el-İrşâd*'ın yazılış amacı göz önünde bulundurulmalı ve bu doğrultuda bir değerlendirme yapılmalıdır.

Âmirî, *el-İrşâd*'ın başında, eserini üç şüphe nedeniyle kaleme aldığını ifade eder.[63] Bu şüphelerden ilki, Pers hekimi Bürzûye'nin Sanskritçe'den Pehlevîce'ye yaptığı *Kelîle ve Dimne* çevirisinin giriş kısmında yer alan dinler hakkındaki ifadelerden kaynaklanmaktadır.[64] Bürzûye'nin şüphesi, *Mesâ'ilü'r-Rey*'in ilk üç sorusuyla tam anlamıyla örtüşür. Âmirî, *el-İrşâd*'da Bürzûye'nin şüphesinin ardından iki diğer şüpheden bahsetmekte ve genel bir giriş yaparak bu üç şüpheye kısaca cevaplar sunmaktadır. *el-İrşâd*'daki bu üç cevabın ardından gelen kısım, Bürzûye'ye verilen cevabın devamı ve daha ayrıntılı bir açıklamasıdır. *Mesâ'ilü'r-Rey* de baştaki ilk üç soruda ortaya atılan sorunun bir uzantısı olarak gelişmektedir. Dolayısıyla hem *el-İrşâd*'ın hem de *Mesâ'ilü'r-Rey*'in yazılışının merkezinde Bürzûye'nin şüphesinin yer aldığı görülmektedir. Âmirî'nin neden benzer içerikli iki eser kaleme aldığına dair kesin bir yargıya varmak zor olmakla birlikte, Bürzûye'nin şüphesinin güçlü bir şekilde ele alınmasının bu duruma neden olduğu söylenebilir. Bu durumda, Âmirî'nin önce *el-İrşâd*'ı, ardından *Mesâ'ilü'r-Rey*'i kaleme almış olduğunu ileri sürmek mümkündür.

63 Âmirî, *el-İrşâd* (Or. 9840), 1b-2a.

64 Âmirî'nin özetle aktardığı Bürzûye'nin dinler hakkındaki görüşünün tamamı için bkz. Beydebâ, *Kelîle ve Dimne*, çev. İbnü'l-Mukaffa, thk. Abdulvehhâb Azzâm (Beyrût: Dâru'ş-Şurûk, 1973), 64-68.

Âmirî, *el-İrşâd*'dan sonra kaleme aldığı[65] *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm* adlı eserinde, İslam'a karşı yöneltilen dört temel şüpheden bahsetmektedir. Bu bağlamda Âmirî, ikinci sırada Müslümanlar arasındaki ihtilafın İslam'ın hak din olmadığını gösterdiği yönündeki bir şüphenin İslam karşıtları tarafından ileri sürüldüğünü ifade etmektedir.[66] İslam özelindeki ihtilafların çokluğu üzerinden dile getirilen bu şüphenin, özünde Bürzûye'nin şüphesiyle aynı olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum söz konusu şüphenin Âmirî'nin düşünce dünyasında oldukça yer tuttuğunu ve Âmirî'nin birden fazla eserinde şüpheci yaklaşımlara yoğun bir şekilde eğilerek cevap vermeye çalıştığını göstermektedir.

3. Eserin Etkisi

Mesâ'ilü'r-Rey ve *el-İrşâd*, yazılış amaçları ve içerikleri bakımından birbirinden ayırt edilemeyecek derecede benzer iki eserdir. Bu nedenle, sonraki dönemlerde yapılan alıntıların hangi eserden yapıldığını belirlemek güçtür. Daha hacimli olması nedeniyle *el-İrşâd*'ın merkezi konumda olduğu söylenebilir. Âmirî'nin en çok etkilediği düşünürün Râgıb el-İsfahânî (ö. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) olduğu görülmektedir. Râgıb el-İsfahânî hem tefsirinde hem de *el-İ'tikâdât* adlı eserinde, Âmirî'nin eserlerinden oldukça faydalanmıştır. *el-İ'tikâdât*'taki, din ve mille kavramları üzerine yaptığı tanımlar ve iki kavram arasındaki farklılık üzerine ifadeleri Âmirî ile örtüşmektedir.[67] Onun "muhakkiklerden biri" (*mine'l-muhakkikîn*)[68] ve "muhakkiklere göre" (*inde'l-muhakkikîn*)[69]şeklindeki ifadelerinin Âmirî'ye göndermede bulunduğu anlaşılmaktadır. Âmirî'nin onun üzerindeki etkisini aşağıdaki pasajlar üzerinden örneklemek mümkündür:

65 Âmirî, *el-İrşâd*'da (4b, 83b, 161b) üç kez *el-İ'lâm*'a, *el-İ'lâm*'da ise (s. 143, 200) iki kez *el-İrşâd*'a atıfta bulunmuştur. İlk bakışta garipsenecek bu durum, Âmirî'nin açıkça ifade ettiği üzere, *el-İrşâd*'ın iki ayrı versiyona (ibrâz) sahip olmasının sonucudur (198a). Bu atıflar üzerinden şu sonuçlara ulaşmak mümkündür: Âmirî, ilk olarak *el-İrşâd*'ın birinci versiyonunu hazırlamıştır. Bu metin, o sırada kaleme alınmayan *el-İ'lâm*'a doğal olarak atıf içermemektedir. Daha sonra *el-İ'lâm*'ı yazmış ve bu eserinde *el-İrşâd*'ın ilk versiyonuna atıfta bulunmuştur. Müteakip dönemde *el-İrşâd*'ın gözden geçirilmiş versiyonunu kaleme almış ve *el-İ'lâm*'a atıf yapmıştır. Kısaca, *el-İ'lâm*, *el-İrşâd*'ın ilk versiyonundan sonra, ikinci versiyonundan önce kaleme alınmıştır.

66 Âmirî, *el-İ'lâm*, 186.

67 Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerîa ilâ mekârimi'ş-Şerîa*, thk. Ebu'l-Yezîd Ebu Zeyd el-Acemî (Kahire: Dârü's-Selâm, 2007), 160; krş. Âmirî, *Mesâ'ilü'r-Rey* (23148/2), 8b; Âmirî, *el-İrşâd* (Or. 9840), 7b.

68 Râgıb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, 119.

69 Râgıb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, 143.

Mesâ'ilü'r-Rey	*Câmi'u't-tefâsîr*
ثمّ إنّ الأصول بالملل الستّة لن تتجاوز الأربعةَ، وهي: الاعتقادات والعبادات والمعاملات والمزاجر.	الأحكام التي تشتمل عليها الشرائع ستة: الاعتقادات، والعبادات، والمشتهيات والمعاملات، والزاجرات، والآداب الخلقية.
ثمّ الاعتقادات لن تتجاوز الأصولَ الخمسةَ، وهي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر نتيجة قوله: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾. ولا خلاف بين أهل الملل أنّ الجاحد لواحد من هذه الخمسة لن يعدّ مليًّا.	فالاعتقادات خمسة: إثبات وجود البارئ -جل ثناؤه- بصفاته، وإثبات الملائكة الذين هم السفراء بين الله وبين خلقه، والكتاب والرسل، والمعاد، وقد انطوى على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ الآية.
وكذلك أمر العبادات عندهم، لن تتجاوز الأصولَ الخمسة، وهي العبادة النفسانيّة -أعني الصلاة-، والعبادة البدنيّة -أعني الصيام-، والعبادة الماليّة -أعني الزكاة-، والعبادة المشتركة -أعني الحجّ-، والعبادة الملكيّة -أعني الجهاد-.	وأما العبادات فثمانية: الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والجهاد، والاعتكاف، والقرابين، والكفارات.
ومثله أمر المعاملات، لن تتجاوز الخمسةَ، وهي المناكحات والمعاوضات والمخاصمات والمعاونات والمواريث.	والمشتهيات أربع: المأكولات، والمشروبات، والمنكوحات، والملبوسات.
وكذلك المزاجر، وعلى هذه الخمسة، وهي مزجرة قتل النفوس، ومزجرة ثَلْب العِرْض، ومزجرة أخذ المال، ومزجرة هتك الستر، ومزجرة خلع البيضة.[٧٠]	والمعاملات أربع: المعاوضات كالبيع والإجازة وما يجري مجراهما، المخاصمات كالدعوى والبينات، والأمانات كالودائع والعواري، والتركات كالوصايا والمواريث.
	والمزاجر خمس: مزجرة عن فوات الأرواح حفظًا للنفوس كالقصاص والدية، ومزجرة لحفظ الأعراض كحد القذف والفسق، ومزجرة لحفظ الأنساب كالجلد والرجم، ومزجرة لحفظ الأموال كالقطع والصلب، ومزجرة لحماية البيضة كالقتل للمرتد وقتال البغاة.[٧١]

70 Âmirî, *Mesâ'ilü'r-Rey* (23148/2), 9b.

71 Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr*, thk. Ahmed Hasan Ferhât (Kuveyt: Dâru'd-da've, 1984), 77. Âmirî'nin tefsir-tevil ayrımı ve tevil çeşitleri konusunda Râgıb el-İsfahânî'ye etkisi hu-

Mesâ'ilü'r-Rey	*el-İ'tikâdât*
أنّ المتديّن لن يقع له في شيء من أصول الدين وفروعه خلاف، إلّا مع واحد من الطبقات الثلاثة: أحدها: الطبقة المشارِكةُ له في ملّته المعترفةُ بنبوّة نبيّه عليه السلام، كالخلاف بين المجبرة والقدريّة في خلق الأفعال البشريّة، والخلاف بين المجسّمة والجهميّة في صفات خالق البريّة. والثاني: الطبقة المباينةُ له في موضع دينه المنابذةُ لكلِّ مَنْ يعتري إلى ملّته، كالخلاف بين اليهود والنصارى في نبوّة المسيح عليه السلام، والخلاف بين الإسلام وغيره في نبوّة محمّد عليه السلام. والثالث: الطبقة المعاندةُ للأديان كلِّها المخالفةُ لأوضاع الملل بأسرها، كالخلاف بين الدهريّة والإلهيّين في إثبات الحقّ ووجوبه.[٧٢]	وأما الخلاف الواقع في هذا الباب [في الاعتقادات] فثلاثة أضرب: الأول: الخلاف بين أهل الأديان الستة وبين الخارجين عنها كالخلاف بينهم وبين الدهرية في حدوث العالم وإثبات الصانع. الثاني: الخلاف بين أهل هذه الأديان المختلفة كالخلاف بين اليهود والنصارى والمسلمين. الثالث: الخلاف بين أهل الملة الواحدة في الأصول النظرية التي يقع فيها التبديع والتفسيق كالاختلاف في صفات الله عز وجل وفي القدر والوعيد ونحوها.[٧٣]

susunda bkz. Burhan Çonkor, "Ebü'l-Hasan El-Âmirî'nin (ö. 381/992) Kur'ân Yorum Metodolojisi ve Râgıb El-İsfahânî'nin (ö. V./XI. Yüzyılın İlk çeyreği) Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi", *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024): 47-66.

72 Âmirî, *Mesâ'ilü'r-Rey* (23148/2), 9a.

73 İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, 24-25; İsfahânî, *ez-Zerî'a* adlı aynı mezhep çatısı altındaki fıkhî ayrılıkları, bu tasnife ilave ettiği ayrı bir kategori olarak ele almaktadır. Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerîa*, 190.

قد تقدم أن الإنسان لا ينفكّ من الشرك إلّا بإثبات الوحدانية، فالشرك إذًا مقابل للتوحيد، وأنواع الشرك تفتن الى ثلاثة اقسام: الأول: أن الأزلي واحد والمعبود أكثر من واحد وهو قول عبدة الأصنام مع اختلافهم. والثاني: أن المعبود واحد والأزلي أكثر من واحد وهو قول الثنوية، والمجوس في إثباتهم أصلان، وقول طائفة يقولون بقدم العنصر وقول قوم قالوا: بقدم خمسة، درس مذهبهم، فجدده ابن زكريا ونصره. والثالث: أن المعبود والأزلي أكثر من واحد، وهو قول منسوب إلى النصارى.[٧٥]	وليس يقع بين ذوي الأديان والمذاهب خلاف في الوحدانيّة، إلّا أنّهم بعد الاتّفاق على هذه الجملة افترقوا في وحدانيّته إلى أقوال أربعة: أحدها: قول من زعم أنّ الأزليّ واحد، وأنّ المعبود أكثر من واحد، وهم عبدة الأصنام. والثاني: قول من زعم أنّ المعبود واحد، وأنّ الأزليّ أكثر من واحد، وهم الصابئون وطائفة من المجوس. والثالث: قول من زعم أنّ المعبود والأزليّ إمّا في المعاني، فهو أكثر من واحد إلّا أنّه ذو اتّحاد، وهم النصارى. والرابع: قول من زعم أنّ الأزليّ واحد وأنّه هو المعبود، وهم الموحّدون من أهل ملّة الإسلام. [74]
فقد قيل: هي سفارة العبد بين الله وبين خليقته من ذوي العقول. وقيل: هي إزاحة علل ذوي العقول فيما تقصر عنه عقولهم من مصالح المعاش والمعاد. ومن **المحققين من** جمع بين المعنيين، فقال: هي سفارة بين الله وبين ذوي الالباب لإزاحة عللهم فيما يحتاجون من مصالح الدارين، وهذا حد كامل جامع بين المبدأ من المقصود بالنبوة وهو السفارة المخصوصة وبين منتهاها وهو إزاحة عللهم.[٧٧]	أنّ الحكماء قد اختلفوا في تحديدها [النبوة]، فذهب بعضهم إلى أنّها إمداد العقول البشريّة بتعريف ما قصرت عنه من المصالح. وذهب آخرون إلى أنّها السفارة بين الله وبين ذوي الألباب من خليقته. والذي نُؤْثِره هو مجموعهما، أعني أنّها السفارة بين الله وبين ذوي الألباب من خليقته لتؤيّد العقول الجزئيّة بتعريف ما قصرت عنه من مصالح الدارين.[٧٦]

74 Âmirî, *Mesâ'ilü'r-Rey* (23148/2), 10b.

75 Râgıb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, 68-69.

76 Âmirî, *Mesâ'ilü'r-Rey* (23148/2), 12a.

77 Râgıb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, 119.

Âmirî'nin etkilediği isimlerden bir diğeri, çağdaşı olan İbn Miskeveyh'tir. Tevhîdî, Âmirî'nin Rey'de beş yıl kalarak ders verdiğini ve eser yazdığını fakat İbn Miskeveyh'in ondan tek bir kelime bile almadığını belirtmektedir. Ancak İbn Miskeveyh'in eserlerindeki Âmirî'den yapılan alıntılar bu iddiayla uyuşmamaktadır. İbn Miskeveyh, Âmirî'yi onun Bağdat seyahati dönüşü, Büveyhî veziri ve alim Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd'in (ö. 360/970) yanında gördüğünü ifade etmiştir.[78] İbn Miskeveyh başlangıçta Âmirî'ye mesafeli davranmış olabilir. Ancak sonraki dönemde Âmirî'den istifade ettiği, eserlerindeki alıntılardan kolaylıkla anlaşılmaktadır. O, *Câvîdân hıred*'de çoğunlukla *el-Emed* ve *en-Nüsükü'l-ʿaklî ve't-tasavvufü'l-millî*'den alındığı anlaşılan cümlelere yer vermiştir.[79] İbn Miskeveyh'in Âmirî'nin başka eserlerinden faydalandığı burada edisyon kritiğini sunduğumuz eser sayesinde belirginleşmektedir. Âmirî'ye göre mille, *akıl sahiplerini kendi övgüye değer tercihleriyle mutlak hayra* (*yani ebedî saadete*) *yönlendiren vaz-ı ilâhîdir*; din ise *akıllı kimsenin güzel tercihiyle mutlak hayır olana yönelmesini sağlayan ilâhî bir yöneliştir/itaattir.*[80] Aynı tanımı İbn Miskeveyh de yapmaktadır.[81] Klasik birçok kaynakta yer alan bu tanım en meşhur tanım olarak görülmektedir.[82] Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu tanımın yer aldığı en erken kaynak Âmirî'nin eserleridir.

Saʿîd b. Dâdhürmüz (ö. yk. 5./11.), Âmirî'nin düşüncelerinden etkilenen ve ondan iktibaslarda bulunan müelliflerden biridir.[83] Âmirî'den isim vermeksizin çokça

78 Wakelnig, "Philosophical Fragments of al-ʿĀmirī Preserved Mainly in al-Tawḥīdī, Miskawayh and in the Texts of the Ṣiwān al-ḥikma Tradition", 215; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 66; Tevhîdî, *el-İmtâ ve'l-muânese*, 1/51; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî (Tahran: Dâr Sürûş li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 2000), 6, 317.

79 Wakelnig, "Philosophical Fragments of al-ʿĀmirī Preserved Mainly in al-Tawḥīdī, Miskawayh and in the Texts of the Ṣiwān al-ḥikma Tradition", 219, 224-228.

80 Âmirî, *Mesâ'ilü'r-Rey*, 23148/2, 8b.

81 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrü'l-aʿrâk*, thk. İbnü'l-Hatîb (Y.Y: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1398), 154: "أن الدين هو وضع إليه يسوق الناس باختيارهم إلى السعادة القصوى".

82 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 29, 316; Alâüddîn el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî* (İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1890), 1, 5; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dârü't-Tunusiyye, 1984), 3, 189; Hamdi Yazır'ın meşhur din tarifinin de Âmirî'ye dayandığı görülmektedir. Birçok kaynakta da dinin tarifi olarak verilen bu tanımın Elmalılı tarafından yapılan tercümesi "Zevi'l-ukûlü hüsn-i ihtiyarlarıyla hayırlara sevk eden bir vaz-ı ilâhidir." şeklindedir. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 1, 202.

83 Veysel Kaya, İbn Dâdhürmüz'ün hem kavram hem felsefi görüş düzeyinde kendi düşünsel kurgusuna elverdiği sürece Kindî ekolüne mensup Âmirî, İbn Miskeveyh ve başka filozoflardan isim vermeden istifade ettiğine işaret etmektedir. Kaya, *Felsefe ve Vahiy*, 23, 27-28.

istifade eden İbn Dâdhürmüz de Âmirî'nin din tanımını ve tanımda yer alan kayıtlara dair gerekçeleri aynı şekilde alıntılamaktadır.[84] İbn Dâdhürmüz, bilgiye erişimde taklîd, cedel ve burhan şeklinde üç yöntemden bahsetmekte ve hakikate erişim noktasında bu yöntemlerin elverişliliğine yönelik açıklamalar yapmaktadır. Onun yaklaşımı, Âmirî'nin aynı konudaki açıklamasıyla burhana eşlik eden unsurlar noktasında farklılık göstermekle birlikte genel anlamda onunla örtüşmektedir.[85] Hakeza Âmirî'nin sayısız din ve mezhebin ortaya çıkması ve bu bağlamda hakikatin nasıl elde edileceği yönündeki değerlendirmelerini anımsatan ifadeler, İbn Dâdhürmüz'de de karşımıza çıkar. Ancak İbn Dâdhürmüz, meseleye yaklaşımında kısmen Âmirî'den farklı düşünmektedir. Zira İbn Dâdhürmüz, her şeyin tek kaynaktan neşet ettiğini vurgularken, insanlar arasındaki seviye farklarının da ilâhî hikmet ve ezeli bilginin tezahürü olduğunu savunmaktadır.[86] Hakeza, Âmirî'nin hakikat araştırmasında belli bir sıranın takip edilmesi gerektiği yönündeki ifadelerinin benzerini İbn Dâdhürmüz de yinelemektedir.[87] Bu etki sadece *Risâle fî fazli'l-âhire* ile sınırlı olmayıp diğer risaleleri de Âmirî'nin birbirinden farklı kitaplarından birçok unsur barındırmaktadır.[88] Âmirî'nin düşüncelerine dayandığı açıkça görülen bazı aktarımlar şu şekildedir:

84 Saʿîd b. Dâdhürmüz, "Risâle fî fazli'l-âhire ʿale'd-dünyâ" *Felsefe ve Vahiy: Saʿîd b. Dâdhürmüz ve Felsefî Risaleleri* içinde, thk. Veysel Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 220.

85 Saʿîd b. Dâdhürmüz, "Risâle fî fazli'l-âhire", 205-206, 244; krş. Âmirî, *Mesâ'ilü'r-Rey* (23148/2), 10a; Âmirî, *el-İrşâd* (Or. 9840), 21b.

86 Saʿîd b. Dâdhürmüz, "Risâle fî fazli'l-âhire", 221-226; krş. Âmirî, *Mesâ'ilü'r-Rey* (23148/2), 9b-10a.

87 Saʿîd b. Dâdhürmüz, "Risâle fî fazli'l-âhire", 221; krş. Âmirî, *Mesâ'ilü'r-Rey* (23148/2), 10a-b.

88 Saʿîd b. Dâdhürmüz, "Risâle fî fazli'l-âhire", 215, 243; krş. Âmirî, *el-İrşâd* (Or. 9840), 24a, 43b; Saʿîd b. Dâdhürmüz, "Risâle fi't-tevhîd", *Felsefe ve Vahiy: Saʿîd b. Dâdhürmüz ve Felsefî Risaleleri* içinde, thk. Veysel Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 289, 302; krş. Âmirî, *el-İrşâd* (Or. 9840), 26a, 53b, 89b; Âmirî, *el-Emed*, 76, 80; Saʿîd b. Dâhürmüz, "Risâle fi'n-nefs ve'r-rûh", *Felsefe ve Vahiy: Saʿîd b. Dâdhürmüz ve Felsefî Risaleleri* içinde, thk. Veysel Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 274; krş. Âmirî, *el-İrşâd* (Or. 9840), 140a; Saʿîd b. Dâdhürmüz, "Risâle fî fazli'l-âhire", 206; krş. Âmirî, *el-İʿlâm*, 80.

Mesâ'ilü'r-Rey	*Risâle fî fazli'l-âhire 'ale'd-dünyâ*
أنّ الملّة تحدّ بأنّها وَضْعٌ إلهيّ سائقٌ لذوي الألباب باختيارهم المحمود إلى ما هو خير بالذات، [...] وإنّما قيل: «إنّها وضع إلهيّ» ليفرّق بينها وبين الأوضاع البشريّة، نحو الرسوم السياسيّة والتدابير المعاشيّة. وإنّما قيل: إنّها «سائقة لذوي الألباب» ليفرّق بينها وبين الأوضاع الطبيعيّة، كاهتداء الحيوانات لخصائص منافعها ومفاسدها. وإنّما قيل: «باختيارهم المحمود» ليفرّق بينها وبين المعاني الاتّفاقيّة والأحوال القسريّة.[89]	وقيل: إن الدين بالحقيقة وضع إلهي سائق لذوي الألباب باختيارهم المحمود إلى ما هو خير بالذات، والمراد بأنه «وضع إلهي» هو الفرق بينه وبين الأوضاع البشرية مثل الرسوم السياسية والتدابير المعاشية، وبالخير بالذات الفرق بينه وبين الخيرات المطلوبة لا لذاتها بل لغيرها نحو المال والمنافع. فأما الخير بالذات فهو السعادة التامة التي تجوز بالعلم والحكمة.[90]
أنّ معرفة البارئ جلّ وعزّ لن تقتصر على الجهة الواحدة؛ بل تفترّ إلى جهات ثلاثة: إحداها: المعرفة بإنّيّته لتسلم من التعطيل. والثانية: المعرفة بوحدانيّته لتسلم من الشرك. والثالثة: المعرفة بصفاته لتسلم من التشبيه.[91]	إن المعرفة بالخالق تعالى ذكره تُفْتَنّ إلى جهات ثلاث: أحدها المعرفة بإنّيته لتسلم عن التعطيل. والثانية المعرفة بوحدانيته لتسلم عن الشرك. والثالثة المعرفة بصفاته لتسلم عن التشبيه.[92]

Âmirî'nin *Mesâ'ilü'r-Rey* veya *el-İrşâd* eserlerinin izlerini sonraki dönemde Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) üzerinde de takip etmek mümkündür:

89 Âmirî, *Mesâ'ilü'r-Rey* (23148/2), 8b.

90 Sa'îd b. Dâdhürmüz, "Risâle fî fazli'l-âhire", 220.

91 Âmirî, *Mesâ'ilü'r-Rey* (23148/2), 9b. Aynı ifadelerin *el-İrşâd*'daki yeri için bkz. Âmirî, *el-İrşâd* (Or. 9840), 10b.

92 Sa'îd b. Dâdhürmüz, "Risâle fî fazli'l-âhire", 221.

Mesâ'ilü'r-Rey	*et-Tefsîrü'l-kebîr*
أنّ المتديّن لن يقع له في شيء من أصول الدين وفروعه خلاف، إلّا مع واحد من الطبقات الثلاثة: أحدها: الطبقة المشارِكةُ له في ملّته المعترفةُ بنبوّة نبيّه عليه السلام، كالخلاف بين المجبرة والقدريّة في خلق الأفعال البشريّة، والخلاف بين المجسّمة والجهميّة في صفات خالق البريّة. والثاني: الطبقة المباينةُ له في موضع دينه المنابذةُ لكلِّ مَنْ يعتري إلى ملّته، كالخلاف بين اليهود والنصارى في نبوّة المسيح عليه السلام، والخلاف بين الإسلام وغيره في نبوّة محمّد عليه السلام. والثالث: الطبقة المعاندةُ للأديان كلِّها المخالفةُ لأوضاع الملل بأسرها، كالخلاف بين الدهريّة والإلهيّين في إثبات الحقّ ووجوبه.[٩٣]	واعلم أنّ المسلم لا يخالفه في المسائل الأصولية إلّا طبقات ثلاثة: أحدها: الطبقة المشاركة له في نبوّة نبيّه كالخلاف بين الجبرية والقدرية في خلق الأفعال البشرية والخلاف بين مثبتي الصفات والرؤية ونفاتها. وثانيها: الذين يخالفونه في النبوّة ولكن يشاركونه في الاعتراف بالفاعل المختار كالخلاف بين المسلمين واليهود والنصارى في نبوّة محمد صلى الله عليه وسلم وعيسى وموسى عليهما السلام. وثالثها: الذين يخالفونه في الإله وهؤلاء هم السوفسطائية المتوقفون في الحقائق، والدهرية الذين لا يعترفون بوجود مؤثّر في العالم، والفلاسفة الذين يثبتون مؤثّرًا موجبًا لا مختارًا.[٩٤]

Râzî eğer ihtilafların tasnifiyle ilgili bu alıntıyı başka bir aracı kaynaktan almamışsa Âmirî'den doğrudan faydalandığı ancak adını anmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, Râzî'nin kaynağının Râgıb el-İsfahânî olabileceği ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır. Öte yandan İbn Miskeveyh'in eserlerinde Âmirî'nin *el-Emed* ve *en-Nüsükü'l-'aklî* gibi bazı eserlerinden alıntılara ek olarak diğer bazı eserlerinden de istifade ettiği görülmektedir. Bu noktada Râgıb el-İsfahânî, Sa'îd b. Dâdhürmüz, Fahreddin er-Râzî, eserlerinde Âmirî'nin ismini doğrudan zikretmeseler de onun görüşlerinden geniş ölçüde faydalanmışlardır. Ancak bu alimlerin beslen-

93 Âmirî, *Mesâ'ilü'r-Rey* (23148/2), 9a.

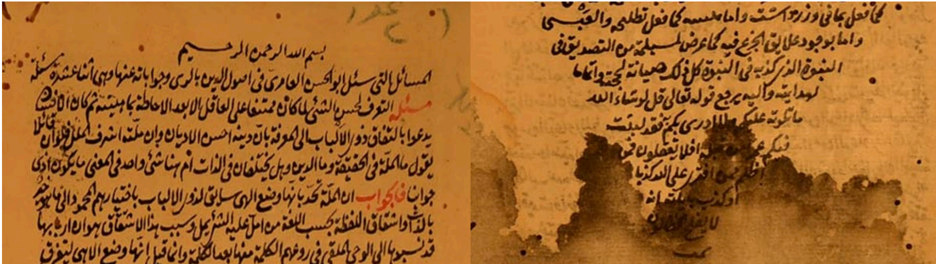
94 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 23/19.

dikleri kaynak eserlerin ismini açıkça belirtmemeleri sebebiyle, söz konusu etkinin *Mesâ'ilü'r-Rey* mi yoksa *el-İrşâd* aracılığıyla mı gerçekleştiğini kesin olarak saptamak mümkün değildir. Yine de Âmirî'nin ifadelerinin ister *Mesâ'ilü'r-Rey* ister *el-İrşâd*'dan alınmış olsun sonraki dönem düşünürleri üzerinde, özellikle de Râgıb el-İsfahânî ve Sa'îd b. Dâdhürmüz'ün düşünce dünyasında belirgin bir etki bıraktığı görülmektedir.

4. Tahkikte İzlenen Yöntem

Tahkikte İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) esas alınmıştır. Eserin bilinen tek bir yazma nüshasının bulunması nedeniyle, tahkik işlemi yalnızca bu nüsha üzerinden gerçekleştirilmiştir. Ancak eserin *el-İrşâd* ile olan benzerliği göz önünde bulundurularak metnin okunması ve inşasında bu esere müracaat edilmiş, her bir soru-cevabın sonunda ilgili pasajın *el-İrşâd*'da geçtiği yer belirtilmiştir. Âmirî, benzer ifade kalıplarını ve görüşleri farklı eserlerinde tekrar eden bir müellif olduğundan metnin inşasında diğer eserlerine de başvurulmuş, *Mesâ'ilü'r-Rey* ile benzeşen pasajların olduğu yerler dipnotlarda gösterilmiştir. Gerekli görülen yerlerde anlam bütünlüğünü sağlamak amacıyla köşeli parantez içinde eklemeler yapılmıştır. Metin, modern Arapça imlâ kurallarına uygun şekilde düzenlenmiş; yazma nüshada bulunan dilbilgisi ve imlâ hataları tahkik sırasında düzeltilmiştir. Ayrıca anlamın daha açık hale getirilmesi amacıyla, farklı biçimlerde okunma ihtimali bulunan ve iltibasa sebebiyet verebilecek kelimelere hareke eklenmiştir.

5. Tahkikte Kullanılan Nüsha



Mesâ'ilü'r-Rey'in başı (8b) — *Mesâ'ilü'r-Rey*'in sonu (13b)

Sonuç

Bu çalışmada, Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan oluşan *Mesâ'ilü'r-Rey* adlı eserinin, yazma nüshadaki açık nispet, metin içi analizler ve diğer eserleriyle yapılan karşılaştırmalar neticesinde Âmirî'ye aidiyeti kesin olarak tespit edilmiştir. Her ne kadar içerik bakımından *el-İrşâd li-tashîhi'l-iʿtikâd* ile önemli benzerlikler taşısa da bu eserin birebir özeti olmadığı, anlamsal düzeyde benzeştiği görülmüştür. Ancak *Mesâ'ilü'r-Rey*'de yer alan bazı özgün değerlendirmeler ışığında eserin müstakil bir çalışma hüviyetinde olduğu anlaşılmıştır. On iki soru-cevap formatındaki bu eser, sadece teorik bir tartışma değil kafa karışıklığı yaşayanlar için pratik bir rehber niteliği taşımaktadır. Bu risalenin 353-366/964-976 yılları arasında Rey'de kaleme alındığı anlaşılmaktadır.

Âmirî'nin eserlerinin keşfindeki artış onun düşünce dünyasının aydınlatılmasına hizmet etmektedir. Onun yayımlanan her eseri Âmirî'ye dair bilgi dağarcığımızı genişletmekte ve özelde Âmirî genelde İslam düşüncesi açısından yeni ufuklar açmaktadır. Bu noktada Âmirî'nin *Mesâ'ilü'r-Rey*'inin ve benzer içerikteki başka eserlerinin sonraki dönem düşünürleri üzerinde önemli etkiler bırakmış olduğu görülmekte, özellikle İbn Miskeveyh'ten Râgıb el-İsfahânî'ye, İbn Dâdhürmüz'den Fahreddin er-Râzî'ye uzanan alimlere etkisi takip edilebilmektedir.

Bu araştırmanın ulaştığı sonuçlar ışığında, Âmirî'nin etkisi altında olan alimlerin detaylı analizinin yapılmasının Âmirî araştırmaları açısından öncelikli bir gereksinim olduğu belirtilmelidir. Zira Âmirî'nin düşünsel mirasının kapsamı ve sonraki dönem üzerindeki etkisi henüz yeterince incelenmiş değildir. Dolayısıyla bu etkinin boyutlarını daha ayrıntılı bir şekilde ortaya koymak amacıyla kapsamlı akademik çalışmaların yapılması gerekmektedir. Bu çalışmalar, İslam düşünce tarihinde Âmirî düşüncesinin seyrini netleştirecek ve ilişki ağının takibini olanaklı kılacaktır. Ayrıca Âmirî'nin dinlerin çokluğunun hakikate ulaşmayı imkânsız kıldığı şeklindeki şüpheye karşı geliştirdiği argümantasyon ve metodolojik çerçeve, din tanımı, dinleri tasnifi, tek tek ele aldığı kelami meseleler ayrı çalışmalar yapmayı gerektirmektedir.

Kaynakça

Âmirî, Ebü'l-Hasan. "el-Emed ʿale'l-ebed". *Erbau resâil felsefiyye* içinde. thk. Saîd el-Gânimî, 147-267. Beyrût: Dâru't-Tenvîr, 2015.

Âmirî, Ebü'l-Hasan. *el-Emed ʿale'l-ebed*. thk. Everett K. Rowson. Beyrût: Dâru'l-Kindî, 1979.

Âmirî, Ebü'l-Hasan. *el-Emed ʿale'l-ebed*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Servili Koleksiyonu, 179/2, 75b-110a.

Âmirî, Ebü'l-Hasan. *el-Emed ale'l-ebed*. nşr.-çev. Yakup Kara. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Âmirî, Ebü'l-Hasan. *Ecvibetü'l-mesâ'il elletî süile anhâ Ebü'l-Hasan el-Âmirî bi-Nîsâbûr*. Haydarabad: Mektebetü'l-Câmiati'l-Osmâniyye, 1411/1, 1a-5a.

Âmirî, Ebü'l-Hasan. *el-İʿlâm bi-menâkıbi'l-İslâm*. thk. Ahmed Abdülhamîd Ğurâb. Riyâd: Dâru'l-Asâle, 1988.

Âmirî, Ebü'l-Hasan. *el-İrşâd li-tashîhi'l-iʿtikâd*. Londra: British Library, Or. 9840, 1b-198b.

Âmirî, Ebü'l-Hasan. *el-Mesâ'il elletî süile Ebü'l-Hasan el-Âmirî fî usûli'd-dîn bi'r-Rey ve cevâbâtuhu anhâ*. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 23148/2, 8b-13b.

Âmirî, Ebü'l-Hasan. "et-Takrîr li-evcühi't-takdîr". *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî* içinde. thk. Sahbân Halîfât, 303-341. Ammân: Menşûrâtü'l-Câmiati'l-Ürdüniyye, 1988.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *İyâru'n-Nazar fî ʿilmi'l-cedel*. thk. Ahmed Muhammed Arrûbî. Kuveyt: Esfâr, 2019.

Beydebâ. *Kelîle ve Dimne*. thk. Abdulvehhâb Azzâm. çev. İbnü'l-Mukaffa. Beyrût: Dâru'ş-Şurûk, 1973.

Buhârî, Alâüddîn. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1890.

Çonkor, Burhan. "Ebü'l-Hasan El-Âmirî'nin (ö. 381/992) Kur'ân Yorum Metodolojisi ve Râgıb El-İsfahânî'nin (ö. V./XI. Yüzyılın İlk çeyreği) Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024): 47-66.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Münkız mine'd-dalâl.* Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 23148/7, 141b-164b.

Halîfât, Sahbân. *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve şezerâtühü'l-felsefiyye*. Ammân: Menşûrâtü'l-Câmiati'l-Ürdüniyye, 1988.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dârü't-Tunusiyye, 1984.

İbn Miskeveyh. *Tecâribü'l-ümem*. thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî. Tahran: Dâr Sürûş li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 2000.

İbn Miskeveyh. *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrü'l-aʿrâk*. thk. İbnü'l-Hatîb. Y.Y: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1398.

İsfahânî, Râgıb. *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr*. thk. Ahmed Hasan Ferhât. Kuveyt: Dâru'd-da've, 1984.

İsfahânî, Râgıb. *el-İʿtikâdât*. thk. Şemrân el-İclî. Beyrût: Müessesetü'l-Eşref, 1988.

İsfahânî, Râgıb. *ez-Zerîa ilâ mekârimi'ş-Şerîa*. thk. Ebu'l-Yezîd Ebu Zeyd el-Acemî. Kahire: Dârü's-Selâm, 2007.

Kaya, Mahmut. "Âmirî, Ebü'l-Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3, 68-72. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Kaya, M. Cüneyt. "Âmirî". *İslam Düşünce Atlası*. Erişim 20 Temmuz 2025. https://islamdusunceatlasi.org/amiri/176

Kaya, M. Cüneyt. "Bir Âmirî Okuyucusu Olarak Molla Sadrâ". *Felsefe Arkivi/Archives of Philosophy* 62 (2025): 77-95.

Kaya, M. Cüneyt. "'Rectifying Faith' Through Philosophy: On al-ʿĀmirī's al-Iršād li-taṣḥīḥ al-iʿtiqād". *Studia graeco-arabica* 13 (2023): 163-179.

Kaya, Veysel. *Felsefe ve Vahiy: Saʿîd b. Dâdhürmüz ve Felsefi Risaleleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Madelung, Wilferd. "Review books: A Muslim philosopher on the soul and its fate: al-ʿĀmirī's Kitāb al-Amad ʿalā l-abad. By Everett K. Rowson." *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1 (1990): 156-158.

Meşîhatu'l-Ezheri'ş-şerîf. *Fihrisu mahtûtâti mektebeti'l-Ezheri'ş-şerîf.* 28 Cilt. Kâhire: el-Ezherü'ş-Şerîf, 2016.

Nîsâbûrî, Muînüddin, *Müntehabü Sıvâni'l-hikme: Selâse resâil*. *Sıvânü'l-hikme* başlığıyla Ebû Süleymân es-Sicistânî'ye izafetle thk. Abdurrahman Bedevî (Tahran: İntişarat-ı Bünyad-ı Ferheng-i İran, 1974.

Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhu'l-gayb.* 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.

Rowson, Everett K. "Al-ʿĀmirī". *History of Islamic Philosophy*. ed. Seyyed Hossein Nasr - Oliver Leaman. London-New York: Routledge, 1996.

Rowson, Everett K. "al-ʿĀmirī". *Encyclopaedia of Islam* (Second Edition). ed. P. Bearman vd. Erişim 17 Ekim 2022. http://dx.doi.org.janus.bis-sorbonne.fr/10.1163/1573-3912_islam_SIM_8335

Rowson, Everett K. "An Unpublished Work by Al-ʿÂmirî and the Date of the Arabic De causis". *Journal of the American Oriental Society* 104/1 (1984): 193-199.

Saʿîd b. Dâdhürmüz. “Risâle fî fazli’l-âhire ʿale’d-dünyâ”. *Felsefe ve Vahiy: Saʿîd b. Dâdhürmüz ve Felsefî Risaleleri* içinde. thk. Veysel Kaya, 196-260. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Saʿîd b. Dâdhürmüz. “Risâle fi’t-tevhîd”. *Felsefe ve Vahiy: Saʿîd b. Dâdhürmüz ve Felsefi Risaleleri* içinde. thk. Veysel Kaya, 288-333. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Saʿîd b. Dâhürmüz. “Risâle fi’n-nefs ve’r-rûh”. *Felsefe ve Vahiy: Saʿîd b. Dâdhürmüz ve Felsefi Risaleleri* içinde. thk. Veysel Kaya, 260-288. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Şimşek, Özkan - Arıkaner, Yusuf. “Bir Filozofun Perspektifinden Dinî Çeşitlilik: Ebü’l-Hasan el-Âmirî’de Gerçek Dinin Keşfi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık2025), 324-340

Tevhîdî, Ebû Hayyân. *Ahlâkü’l-vezireyn*. thk. Muhammed b. Tavit et-Tanci. Beyrût: Dâru Sâdır, 1992.

Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-Besâir ve’z-zehâir*. 10 Cilt. thk. Vedâd el-Kâdî. Beyrût: Dâru Sâdir, 1984.

Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-İmtâ ve’l-muânese*. thk. Ahmed Emin. Beyrût: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1424.

Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-Mukâbesât*. thk. Hasan es-Sendûbî. Mısır: Dâru Suâd es-Sabâh, 1992.

Turhan, Kasım. *Âmirî ve Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Wakelnig, Elvira. “Al-ʿĀmirī, Abū l-Ḥasan”. *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 73-75. Dordrecht: Springer Netherlands, 2011. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-9729-4_30

Wakelnig, Elvira. “Les Chapitres sur les thèmes métaphysiques d’ al-ʿĀmirī et l’ anonyme Kitāb al-ḥaraka: deux interprétations du Liber de causis en arabe”. *Reading Proclus and the Book of Causes*, 198-210. Leiden: Brill, 2020. https://doi.org/10.1163/9789004440685_010

Wakelnig, Elvira. “Philosophical Fragments of al-ʿĀmirī Preserved Mainly in al-Tawḥīdī, Miskawayh and in the Texts of the Ṣiwān al-ḥikma Tradition”. *In the Age of al-Fārābī* içinde. ed. Peter Adamson, 215-238. London: Warburg Institute, 2008.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.

/[٨ظ] بسم الله الرحمن الرحيم
المسائل التي سئل أبو الحسن العامريّ في أصول الدين بالريّ وجواباته عنها

وهي اثنتا عشرة مسألة.

[١] **مسألة**: التعرّف لحسن الشيء لَمّا كان ممتنعًا على العاقل إلّا بعد الإحاطة بماهيّته، ثمّ كان الإنسان يدعو بالْتِحَاق ذوي الألباب إلى المعرفة بأنّ دينَه أحسنُ الأديان وأنّ ملّته أشرف الملل، فلو أنّ قائلا يقول: ما الملّة في الحقيقة، وما الدين، وهل يختلفان في الذات، أم هما شيء واحد في المعنى، ما يكون إذن جوابنا؟

فالجواب: أنّ الملّة تحدّ بأنّها وَضْعٌ إلهيّ سائقٌ لذوي الألباب باختيارهم المحمود إلى ما هو خير بالذات، واشتقاق اللفظة بحسب اللغة من: «أملّ عليه الشيءُ، يُمِلّ»، وسبب هذا الاشتقاق هو أنّ أربابها قد نسبوها إلى الوحي الملقى في رُوعِهم الكلمة منها بعد الكلمة، وإنّما قيل: «إنّها وضع إلهيّ» ليفرّق بينها وبين الأوضاع البشريّة، نحو الرسوم السياسيّة والتدابير[١] المعاشيّة. وإنّما قيل: إنّها «سائقة لذوي الألباب» ليفرّق بينها وبين الأوضاع الطبيعيّة، كاهتداء الحيوانات لخصائص منافعها ومفاسدها. وإنّما قيل: «باختيارهم المحمود» ليفرّق بينها[٢] وبين المعاني الاتّفاقيّة والأحوال القسريّة. وإنّما قيل: «إلى ما هو خير بالذات» ليفرّق بينها[٣] وبين صناعتَيِ الطبّ والفلاحة، فإنّهما وإنْ تعلّقتا بالوضع الإلهيّ -أعني تأثير الأجرام العالية[٤]- ثمّ كانتا سائقتَيْن لذوي الألباب باختيارهم المحمود إلى صنف من الخيرات، فليسا يؤدّيانهم إلى الخير المطلق الذاتيّ، أعني السعادة الأبديّة والمنزلة إلى خالق البريّة.

١ م: والتدبير.

٢ م: بينهما.

٣ م: بينهما بينهما.

٤ في الإرشاد: العلوية.

وأمّا الدين فقد حُدّ بأنّه انقياد إلهيّ يَنْسَاقُ به العاقلُ باختيار الحسن إلى ما هو خير بالذات، وكان الدين والملّة ليسا يختلفان بالموضوع والذات، وإنّما يختلفان بحسب الإضافة، كالمأخوذ والمعطى، وأعني بهذا أنّ الوضع الإلهيّ مهما نُسِب إلى من يؤدّيه عن الله تعالى سُمّي ملّة، ومهما نسب إلى من يقبله لوجه الله سُمّي دينًا، فهما بحسب[5] الذات فمعنى واحد. وأمّا بحسب الإضافة إلى القوّة الفاعلة -أعني المعطية-، وإلى المنفعلة -أعني الآخذة- فقد افترقا، وقد يجوز أنْ يوجد الشيء الواحد بالذات مختلفًا لمعنييْنِ مختلفيْنِ بحسب الإضافة، نحو الجبل الممتدّة في المسافة بين ذروة الجبل وحضيضه، فإنّهما وإنْ كانا بالذات شيئًا واحدًا فقد سمّي بالإضافة إلى من هو عند الذروة هبوطًا، ويسمّى بالإضافة إلى من هو عند الحضيض صعودًا، وبهذا يتوصّل إلى المعرفة بأنّهما ليسا يتّفقان على الإطلاق، ولا أنّهما يختلفان على الإطلاق. وإليه يرجع قوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ الآية [الحج: ٧٨].[6]

[٢] **المسألة**: أنّ الإنسان لَمّا كان مبعوثًا على إيثار أشرف الأديان وأصحّها، ثمّ كان الإيثار الذي هو أشرف ممتنعًا على ذوي الألباب إلّا بعد أن يحيط علمهم مبلغ الجملة ليعمل على المقابلة بين واحد واحد منها وبين البواقي، وقد علم أنّ الملل والأديان كثيرة جدًّا، فمن أين يعلم الإنسان عددها، وعلى أيّ سبيل يتوصّل إلى الإيثار للأفضل منها.

الجواب: أنّ مبلغ الملل في العالم ليس يتجاوز الستّةَ في العدد، وهي المذكورة بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الحج: ١٧]. ثمّ الاختلافات الأخر بين المعتقدين للملل يوجد كلّها مرتّبة بحسب هذه الستّة؛ بل مرتقية[7] بأسرها إلى هذه الستّة، وأمّا المقابلة بينها[8] ليعرف

٥ هنا طمس في الأصل. كأنه: «فهو إذن ... بالذات». قدرنا كلمة «بحسب». وفي الإرشاد: وإن كانا بالذات هو هو.

٦ انظر: الإرشاد لتصحيح الاعتقاد، ٦أ-٨ب.

٧ في الإرشاد: معتزية

٨ م: بينهما.

ما هو الأشرف منها فلن يتعذّر أيضًا، وخصوصًا على من كان الحقّ بُغْيَته.

ثمّ إنّ الأصول بالملل الستّة لن تتجاوز الأربعةَ، وهي: الاعتقادات /[٩و] والعبادات والمعاملات والمزاجر.[٩]

ثمّ الاعتقادات لن تتجاوز الأصولَ الخمسةَ، وهي الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر نتيجة قوله: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١٣٦]. ولا خلاف بين أهل الملل أنّ الجاحد لواحد من هذه الخمسة لن يعدّ ملّيًّا.

وكذلك أمر العبادات عندهم، لن تتجاوز الأصولَ الخمسة، وهي العبادة النفسانيّة -أعني الصلاة-، والعبادة البدنيّة -أعني الصيام-، والعبادة الماليّة -أعني الزكاة-، والعبادة المشتركة -أعني الحجّ-، والعبادة الملكيّة -أعني الجهاد-.

ومثله أمر المعاملات، لن تتجاوز الخمسةَ، وهي المناكحات، والمعاوضات، والمخاصمات، والمعاونات، والمواريث.

وكذلك المزاجر، وعلى هذه الخمسة، وهي مزجرة قتل النفوس، ومزجرة ثَلْب العِرْض، ومزجرة أخذ المال، ومزجرة هتك الستر، ومزجرة خلع البيضة.

وإذا كانت الملل محصورةً في هذا العدد وكانت كلُّ واحدة منها دائرةً على هذه الأصول، ثمّ كانت المقابلة محالًا وقوعها إلّا بين النظائر المتجانسة لم يتعذّر على العاقل إيثارُ ما هو الأشرف منها، وخصوصًا إذا كانت الحكمة سجيّته ولم يكن الأنف[١٠] والتعصّب آفته، وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ﴾ [الزخرف: ٤٢]، ﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠].[١١]

٩ انظر: الإعلام بمناقب الإسلام، ص. ٨٩.

١٠ م: الألف.

١١ انظر: الإعلام بمناقب الإسلام، ص. ١٢١-١٢٣؛ الإرشاد لتصحيح الاعتقاد، ٨أ-٩أ، ١٦١أ-١٦١ب.

[٣] **مسألة**: أنّ عدد الأبواب المختلفة في الأديان لَمّا كان غير محصور في حدّ مّا؛ بل هي مع كثرتها زائدة على الأيّام، ثمّ كان تقليد الآباء والأستاذين ليس يصير حجّة عند الله، وقد علم أنّ عمر الإنسان لن يفي باستقرائِها كلّها، وتأمّلِ حجج كلّ فريق منها، فمن أين يبلغ في التمكّن من اختيار ما هو الحقّ عند الله؟

الجواب: أنّ المتديّن لن يقع له في شيء من أصول الدين وفروعه خلاف، إلّا مع واحد من الطبقات الثلاثة:

أحدها: الطبقة المشارِكةُ له في ملّته، المعترفةُ بنبوّة نبيّه عليه السلام، كالخلاف بين المجبرة والقدريّة في خلق الأفعال البشريّة، والخلاف بين المجسّمة والجهميّة في صفات خالق البريّة.

والثاني: الطبقة المباينةُ له في موضع دينه، المنابذةُ لكلِّ مَنْ يعتري إلى ملّته، كالخلاف بين اليهود والنصارى في نبوّة المسيح عليه السلام، والخلاف بين الإسلام وغيره في نبوّة محمّد عليه السلام.

والثالث: الطبقة المعاندةُ للأديان كلِّها، المخالفةُ[١٢] لأوضاع الملل بأسرها، كالخلاف بين الدهريّة والإلهيّين في إثبات الحقّ ووجوبه.

فأمّا الخلاف الواقع بين الخليع والمطيع فمحصور في المذاهب الأربعة:

أحدها: مذهب من زعم أنّ للحسّيّات حقيقةً، والعقليّاتُ لا حقيقةَ لها.

والثاني: من زعم أنّ للعقليّات حقيقةً، وليس للحسّيّات حقيقةٌ.

والثالث: مذهب من زعم أنّه ليس ولا لواحد من القسمَيْنِ حقيقةٌ.

والرابع: مذهب من يعتقد أنّ لكلّ واحد من الصنفين حقيقةً.[١٣]

وليس يشكّ أنّ العاقل لن يحتاج إلى كثير عقل ليتوصّل به إلى معرفة تفنيد المذاهب

١٢ في الإرشاد: المختلفة.

١٣ انظر: الأمد على الأبد، ص. ١١.

الثلاثة، وأنْ يتحقّق تحقيق المذهب الأخير من جملتها. وأمّا الخلاف بين أهل الملل المختلفة فمحصور في الأصول الاعتقاديّة، وهي[١٤] الخمسة التي سَبَق الذكرُ بها.

وأمّا الخلاف بين أهل الملّة الواحدة فيفتنّ إلى قسمين:

أحدهما: المتعلِّق بصناعة الكلام، وهو راجع في الحقيقة إلى هذه الأصول الاعتقاديّة.

والثاني: المتعلِّق بصناعة الفقه، وهو راجع في الحقيقة إلى الثلاثة البواقي، أعني العبادات والمعاملات والمزاجر.

وليس للخلاف المتعلّق بصناعة الفقه كثيرُ آفة، فإنّ المخطئ فيها عند أرباب المذاهب كلِّها يكون معذورًا عند الله. فأمّا المتعلّق بصناعة الكلام فيتنوّع نوعين: منه ما يكون مجراه مجرى الأصول، ومنه ما يكون مجراه مجرى الفروع. وأعني بالأصول ما يتعلّق بالمعاني الخمسة التي سبق الذكر بها، وأعني بالفروع مثلَ /[**٩ظ**] الخلافِ في أنّ تركَ الفعل فعلٌ أو ليس بفعل، وأنّ خير الناس بعد رسول الله عليه السلام مَنْ هو، وأنّ الأعراض تبقى أو لا تبقى، وليس أيضًا للخلاف الجاري مجرى الفروع كثيرُ آفة، فإنّ المخطئ فيها عند أرباب المذاهب كلّها لن يستحقّ البدل عنه. فأمّا الجاري منها مجرى الأصول فإمّا أنْ تكون آفة الخطأ فيه راجعًا إلى معرفة الله أو[١٥] إلى معرفة كتبه أو إلى معرفة الملائكة أو إلى معرفة المعاد، وهذه هي بعينها آفات الخلاف الواقع بين أهل الملل المختلفة، فمن الواجب إذن على كلّ عاقل أنْ يهتمّ لدينه وينظر لعواقب أمره، وأنْ يصحّح اعتقاده في واحد واحد من هذه المعاني الخمسة ليأمن به عواقب الآفات[١٦] من جهتها، وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥].[١٧]

[٤] **مسألة**: أنّ الأصول الاعتقاديّة لَمَّا كانت محصورةً في العدد الخمسة، ثمّ كان

١٤ م: أو هي.

١٥ م: و.

١٦ م: الآفاق.

١٧ انظر: الإرشاد لتصحيح الاعتقاد، ٥أ–٥ب، ٦٩أ.

أرباب الملل الستّة متّفقة على تصديقها، وأرباب المذاهب المختلفة أيضًا متّفقة على تصديقها، فمِنْ أين اختلفت الأديان وكثرت[18] المذاهب؟

الجواب: أنّ التصديق بهذه الجمل لن يكون ملحِقًا للعاقل بِشَأْوِ الإصابة للحقّ في دينه إلّا بعد الإحاطة بأقسامها الأُوَل وتصحيح كلّ قسم منها على ما يُوجِبه العقلُ الصريحُ، وأعني بهذا أنّ معرفة البارئ جلّ وعزّ لن تقتصر على الجهة الواحدة؛ بل تفتنّ إلى جهات ثلاثة:

إحداها: المعرفة بإنّيّته لتسلم من التعطيل.

والثانية: المعرفة بوحدانيّته لتسلم من الشرك.

والثالثة: المعرفة بصفاته لتسلم من التشبيه.

وبمثله المعرفةُ بالرسل، ليس تقتصر على الجهة الواحدة؛ بل تفتنّ إلى جهات أربعة:

إحداها: المعرفة بمائيّة النبوّة ليستعين بها على تعرّف أنّها واجبة الوجود أو ممكنة الوجود أو ممتنعة الوجود.

والثانية: المعرفة بوجوبها ليتدرّج بها إلى معرفة شرائط التفرقة بين النبيّ والمتنبّئ.

والثالثة: المعرفة بشرائطها على الحقيقة ليتوصّل بها إلى تصحيح نبوّة الأنبياء.

والرابعة: المعرفة بنبوّة من هو الآخر من الأنبياء على اليقين ليستعين بشهادته لمن تقدّمه بالتصريح عن استبراء أحوال الباقين.

وبمثله المعرفةُ بالكتب، وإنْ كانت من جهة إنّيّتها وصدقِها محقّقةً بصحّة[19] النبوّة، فإنّها ليست تقتصر على الجهة الواحدة؛ بل تفتنّ إلى صناعتين:

إحداهما: صناعة التفسير وما يتعلّق [بها] من شأن المجملات.

١٨ م: وكثرة.

١٩ م: لصحّة.

والثانية: صناعة التأويل وما يتعلّق بها من شأن المتشابهات.

وبمثله المعرفةُ بالمعاد، ليست تقتصر على جهة واحدة؛ بل تفتنّ إلى جهتين:

إحداهما: المعرفة بوجود[٢٠] الثواب والعقاب في دار الأبد.

والثانية: المعرفة بكيفيّة حال الإنسان بعد الموت.

وأمّا المعرفةُ بملائكته فإنّها مقصورةٌ على الجهة الواحدة، وهي إثبات الجواهر الروحانيّة أحياءً ناطقين.

فهذه الأقسام الأُوَل التي إليها يقع افتنان الأصول الاعتقاديّة في الدين؛ بل إليها ترتقي أبواب الجهالات الضارّة، وفيها يقع صنوف الاعتقادات المضلّة، وهي بالغة في العدد اثني عشر: ثلاثة في معرفة الصانع، وأربعة في معرفة الرسل، واثنان في معرفة الكتب، وواحدة في معرفة الملائكة، واثنان في معرفة المعاد، وإذا كانت الأقسام الأوليّة في المعاني الاعتقاديّة غير مجاوزة الاثني عشر، فمن الواجب أنْ يعلم أنّ العاقل منّا متى عنى بتصحيح كلّ واحد منها بالبرهان الحقيقيّ فقد سلم من شبهات ذوي الملل الضالّة والمذاهب المنحرفة، وليس يشكّ أنّ التفتيش عن هذه /[١٠و] المعاني المحصورة في هذا العدد وإنْ لم يكن بمحوج إلى العمر الطويل فليس هو أيضًا بحيث يعدّه الإنسان لغوًا؛ بل يحتاج فيها إلى عناية بالغة وإقبال تامّ، وإليه [يرجع] قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۞ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ۚ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: ١٨-١٧].[٢١]

[٥] **مسألة**: أنّ الأقسام التي بحسبها يقع التباينُ في الملل والاختلافاتُ في المذاهب لَمّا كانت محصورةً في العدد اثني عشر فعلى أيّ سبيل بيّن العقل بأنّه في باب النظر عن كلّ واحد منها يلازم طريقة الصواب، فإنّ الذي يُشاحّه عليها ويخاصمه فيها قد انحرف الجادّةَ وابْتُلي بالضلالة.

٢٠ م: بوجوه.

٢١ انظر: الإرشاد لتصحيح الاعتقاد، ١٠أ-١١ب.

الجواب: أنّ التعرّف لكلّ ما يأتي الحواسَّ من المطلوبات لا يقع إلّا بأحد مناهج ثلاثة:

أحدها: الاتّباع لمن يوثق بعقله ووفور علمه وسداد مذهبه وصدق لهجته، ويسمّى طريقة التقليد، وهو سهل المتناول، إلّا أنّه لم يؤمن الزلل.

والثاني: الاستدلال بالعلامات المقترنة به والأعراض اللازمة، ويسمّى طريقة الجدل، وهو أعسر متناولًا إلّا أنّ خوف الزلل فيه أقلّ منه في الأوّل.

والثالث: الاستعقاب بالمعاني الذاتيّة له المميّزة عن كلّ ما عداه، ويسمّى طريقة البرهان، وهو صعب المتناول جدًّا إلّا أنّه يفيد اليقين.[٢٢]

فأمّا الأوّل فهو منتفع [به] في إرشاد العوامّ، ومتى أيّده المرشد إمّا بمثال حسّيّ، وإمّا بمصلحة يعرفها السامع فيه، وإمّا بوفاق موهبه بين هذا وبين رأي أقوى لتصديقه.[٢٣] وأمّا الثاني فهو منتفع به في محاجّة الخصوم وفسخ عقائد من اغترّ بفهمه وتنبيه من أعجب بهواه، وكلّما كان اقتداء الجاهل على إيراد المعارضات أبسط[٢٤] كان ذلك أغلب لرأيه وآكد لظنّه. وأمّا الثالث: فهو منتفع به في إفادة الطمأنينة وكسب البصيرة إلّا أنّه من صعوبة المأخذ بحيث لا يستمسك به إلّا من ترقت[٢٥] به الهمّة إلى إتمام الإنسانيّة وتشريف قوّتها النفسانيّة على أنّ الطرق وإنْ كانت مفضية إلى هذه المآخذ.

ثمّ وجد بينها هذا الضرب من التفاوت في القوّة، فإنّ الإنسان متى ألف فيها طريقة التقليد فإنّه لن يصغى إلى طريقة الجدل؛ بل ينسبها إلى الضلال والبدعة، وبمثله متى ألف طريقة الجدل فإنّه لن يصغى إلى طريقة البرهان؛ بل ينسبها إلى الكفر والإلحاد، والسبب فيه هو أنّ العامّة طبيعتها جهل، والمرء لِمَا جهله عدوّ، وإذا وجد مناهج البحث عن المعاني العقليّة محصورة في هذا العدد، ثمّ كان الإنسان في الواحد منها آمنًا من بليّة الرخص

٢٢ انظر: التقرير لأوجه التقدير، ص. ٣٢٩.

٢٣ في الإرشاد: فحينئذ يكون تصديقه له أقوى وسكونه إليه أبلغ.

٢٤ في الإرشاد: أظهر.

٢٥ م: رقت. وما أثبتناه من الإرشاد.

والزلل، وفي الباقين معرّض للانخداع والتهمة فمن الواجب أنْ لا يرضى لنفسه إلّا الأحوط الأرشد وأنْ يتأمّل قوله: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ [يونس: ٣٩]، وقوله: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هٰذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ [الأحقاف: ١١].[٢٦]

[٦] **مسألة**: أنّ الأصول الاعتقاديّة في المذاهب الدينيّة لَمّا كانت بالغة في عدد الاثني عشر في المرتبة، ثمّ التعرّف بمجموعها في الحالة[٢٧] الواحدة يكون متعذّرًا على الإنسان، فبأيّ درجة منها يتعلّق مبدأ التعريف، وإلى أيّ درجة ينتهي شغل المتعرّف، وعلى أيّ ترتيب يلزمه السلوك من البداية إلى النهاية.

الجواب: أمّا إنّيّة الصانع فلن يقع فيه الخلاف بين الأمم المختلفة، ولا بين المذاهب الحقيقيّة. وإنّما يقع الخلاف فيه أبدًا بين الخليع والمطيع، وليس يشكّ أنّ الجاحد لإنّيّته فمحال أنْ يوجد معترفًا بشيء من البواقي، فمفتتح الخوض في تحقيق الأصول الدينيّة إذن /[١٠ظ] يجب أنْ يكون من إثبات الصانع تعالى جدّه، ثمّ لا يشكّ أيضًا أنّه متى سعد بمعرفة الإنّيّة فقد لزمه أنْ يتعرّف أنّه واحد أو أكثر من واحد، وليس يقع بين ذوي الأديان والمذاهب خلاف في الوحدانيّة، إلّا أنّهم بعد الاتّفاق على هذه الجملة افترقوا في وحدانيّته إلى أقوال أربعة:

أحدها: قول من زعم أنّ الأزليّ واحد، وأنّ المعبود أكثر من واحد، وهم عبدة الأصنام.

والثاني: قول من زعم أنّ المعبود واحد، وأنّ الأزليّ أكثر من واحد، وهم الصابئون وطائفة من المجوس.

والثالث: قول من زعم أنّ المعبود والأزليّ إمّا في المعاني، فهو أكثر من واحد، إلّا أنّه ذو اتّحاد، وهم النصارى.

والرابع: قول من زعم أنّ الأزليّ واحد وأنّه هو المعبود، وهم الموحّدون من أهل ملّة

٢٦ انظر: الإرشاد لتصحيح الاعتقاد، ١٩ب-٢٢ب.

٢٧ م: حالة.

الإسلام.[٢٨]

ومعلوم أنّ الإنسان ما لم يتحقّق الصواب من هذه الأقاويل الأربعة لم يلزمه البحث عن صفاته، ومتى عرف أنّه الأحد الفرد لزمه حينئذ أنْ يبحث عن تعاليه عن الأنداد،[٢٩] وإلّا وقد اتّفق الملّيّون كلّهم على إطلاق القول بأنّه ليس كمثله شيء، إلّا أنّهم بعد الاتّفاق على هذه الجملة صاروا فِرَقًا ثلاثًا:

[١] فمنهم من قارب الوقوع لفرط هربه ممّا يوهم الكثرة فأمسك عن وصفه رأسًا.

[٢] ومنهم من في أفق التعطيل قارب الوقوع في أفق التكثير لفرط هربه عمّا يوهم التعطيل فأثبت في ذاتِهِ المعانيَ الكثيرةَ ووصفها كلَّها بالأزليّة.

[٣] ومنهم من راعى الطرفين واحترز عن الآفتين معًا.

ومعلوم أنّ الكلام في النبوّات لن يقع إلّا مع من عرف إنّيّة الصانع ووحدانيّته وصفاته، ثمّ الأمر يجري على هذا الترتيب، أعني أنّه يتعرّف أوّلا بإنّيّة النبوّة، ثمّ يتعرّف وجوبها، ثمّ وجه التفرقة بين النبيّ والمتنبّئ، ثمّ يكون الحال في الستّة البواقي درجة بعد درجة ورتبة عقيب رتبة إلى أن ينتهي إلى آخر ما يؤول إليه الحدّ الإنسانيّ، وهو تعرّف الحال بعد الموت، وكلّ من أهمل نفسه في هذه الأبواب وشغل عقله بالمعاني الآخر فقد رضي لنفسه تعظيم الخسران. وإليه يرجع قوله: ﴿وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر: ١-٣].

[٧] **مسألة:** أنّ إثبات الصانع للعالم لَمّا كان مبدأ للمعالم الدينيّة، وكان التقليد لا مدخل له فيه، ثمّ الطريقة التي يسلكها المتكلّمون -أعني استدلالهم بحدوث الأعراض على حدوث الجواهر- [كانت] مأخذًا جدليًّا، وقد قيل إنّه ممّا لن يفي بكسب اليقين، فمن أيّ وجه يمكن إعمال البرهان الحقيقيّ عليه.

٢٨ انظر: الإرشاد لتصحيح الاعتقاد، ٦٨ب-٦٩ب.

٢٩ انظر: الإرشاد لتصحيح الاعتقاد، ١٦أ-١٦ب.

الجواب: أنّ من المقدّمات الأوّليّة أنّ ما ليس بمحدَث فهو أزليّ، وأنّ الأزليّ هو ما لا بدّ ولوجوده، وأمّا لا بدّ ولوجوده فهو دائم الوجود، وأنّ ما هو دائم الوجود لم يحتجْ قطّ إلى موجد يوجده،[٣٠] وأنّ ما استغنى بوجوده عن الموجد فهو موجود بذاته، وأنّ ما هو موجود بذاته فهو واجب الوجود، وأنّ ما هو واجب الوجود فمحال لا وجوده، وأنّ ما هو محال لا وجوده فمن الممتنع أنْ يكون قد أوجده شيء آخر، فإنّ ما يمتنع أنْ يكون قد أوجده شيء آخر فلن يجوز أنْ يكون مصنوعًا لشيء مّا، وأنّ ما لم يجز أنْ يكون مصنوعًا لشيء مّا فلن يتعلّق وجود ذاته بآثار الصنعة فيه، فلن يجوز أنْ يكون ذا تأليف، فإنّ التأليف صنعة للمؤلِّف، ولن يجوز أنْ يكون ذا تشكيل، فإنّ التشكيل صنعة للمشكِّل، ولن يجوز أنْ يكون ذا مزج، فإنّ المزج صنعة للمازج. وبالجملة فلن يجوز أنْ يكون ذا كثرة متّحدة، فإنّ التأحيد[٣١] صنعة الموحّد.

وإذا تقرّرت هذه /[١١و] المقدّمات البديهيّة فمن الواجب أنْ نعود إلى العالَم، فنقول: إنّ العالم بأسره ينقسم جواهر وأعراض، ومتى تحقّق أنّ الجواهر ليست بأزليّة فقد زالت الْمِرْيَة في حدوث الأعراض، ثمّ الجواهر منقسمة قسمين: بسائط ومركّبات، ومتى تحقّق أنّ البسائط ليست بأزليّة فقد زالت المرية في المركّبات، ثمّ البسائط تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

[١] وهي المتحرّك إلى المركز، أعني الأرض والماء.

[٢] والمتحرّك عن المركز، أعني النار والهواء.

[٣] والمتحرّك على المركز، أعني الأفلاك والكواكب.[٣٢]

وليس ولا واحد من هذه بجائز وجوده خلوًّا من التركيب -أعني المادّة المتّحدة بالصورة-، أو خلوًّا من التأليف -أعني ارتباط كلّ واحد من هذه الستّة بالآخر-، أو خلوًّا من التأحيد، -أعني الكثرة المشتركة والرباط الضابط لها على التتمّة-. فإذن [ليس][٣٣] ولا واحد

٣٠ م: بوجوده.

٣١ في الإرشاد: تأجيد.

٣٢ انظر: التقرير لأوجه التقدير، ص. ٣٠٩.

٣٣ م: ولا.

من الأجرام الستّة التي هي بسائط الجواهر الموجودة في العالم بجائز خلوّ ذاته عن الصنعة، فهي إذن لا محالة مصنوعة، ثمّ المصنوع بلا صانع محال، ثمّ الصانع يتقدّم المصنوعة بالذات، وكلّ ما له متقدِّم بالذات ممتنع كونه أزليًّا واجب الوجود، وكلّ ما امتنع أنْ يكون أزليًّا واجب الوجود فهو لا محالة محدَث ممكن الوجود، ثمّ كلّ ما كان هو محدَث فله لا محالة محدِث، ثمّ محدِث العالم هو بعينه صانع العالم، فالمقدّمات إذن صادقة، وتأليف الشكل منتج، فالحجّة إذن برهانيّة، واليقين بها محصّل، وإليه يرجع قوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٠] إلى آخره.[٣٤]

[٨] **مسألة**: أنّ العالم وإنْ تحقّق له صانعًا بالبرهان الذي اعتمده أجلّة الحكماء فما الذي يُكْسِبُنا اليقينَ بوحدانيّة صانعه، وبالجملة ما الذي يحقّق أنّ الأزليّ لن يجوز أنْ يكون أكثر من واحد.

الجواب: أنّا قد أثبتنا في تضاعيف البرهان أنّ الأزليّ لا محالة يكون واجب الوجود، كان الممكن الوجود محال أنْ يكون أزليًّا، وإذا كان هذا القول غير مشكوك في صدقه فمن الواجب أنْ يعلم أنّ الواجب الوجود فلو كان أكثر من واحد لكان كلّ واحد من تلك الكثرة إمّا مشاكلًا للآخر بالذات، وإمّا مباينًا للآخر بالذات، ولو أنّه باينه بالذات واحدها واجب الوجود بذاته، والآخر إذن لا واجب الوجود بذاته، فهو إذن ممكن الوجود بذاته، وقد سبق البيان بأنّ الممكن الوجود لن يكون أزليًّا.

ولو أنّه شاكله بالذات فإمّا أنْ يكون متّحدَيْنِ أو لا متّحدَيْنِ، فإنْ كانا متّحدَيْنِ فقد وجدت الصنعة فيهما وتعلّق بهما قوامهما، وقد سبق القول بأنّ الذي يتعلّق قوامه بالصنعة لن يكون أزليًّا، وإنْ لم يكونا متّحدين فإنّ امتياز أحدهما عن صاحبه يكون إمّا بالذات نحو السواد والعلم، فيلزم منه إذ كان أحدهما بالذات واجب الوجود، وأنْ يكون الممتاز عنه بالذات لا واجب الوجود، وقد سبق البيان بأنّ الذي لا يكون واجب الوجود محال أنْ يكون

٣٤ انظر: الإرشاد لتصحيح الاعتقاد، ٣٣ب–٣٥ب.

أزليًّا. وأنْ يجوز امتياز أحدهما عن الآخر بخصائص[٣٥] الأعراض اللازمة له، فيلزم منه أنْ يكون كلّ واحد منهما ذا كثرة ومتّحدة بالذات، وقد سبق البيان أنّ الاتّحاد صنعة الموحّد، وأنّ ذا الصنعة محال أنْ يكون أزليًّا، أو يكون امتياز أحدهما عن الآخر بالمكان، فيكون كلّ واحد منهما محدودًا متناهيًا، والمحدود المتناهي يختصّ لا محالة بشكل يتفرّد به، وقد سبق البيان بأنّ التشكيل صنعة مّا، أو يكون امتياز أحدهما عن الآخر بالزمان، فيكون كلّ واحد منهما ذا مرّة منقضية، فلا يمتنع لا وجوده عند تقضّي مدّته، وقد سبق البيان /[١١ظ] بأنّ الذي لا يمتنع لا وجوده [محال] أنْ يكون أزليًّا.

ثمّ العقول الصريحة يوجد كلّها منحصرة عن توهّم وجود الكثرة في الموجودات على جهة أخرى خارجة عن الجهات التي أحصيناها، وقد ظهر أنّ كلّ واحد من هذه الجهات يؤدّي إلى بطلان الأزليّة، فتوهّم الكثرة إذن في المعاني الأزليّة يؤدّي من الضرورة إلى بطلانها رأسًا، وفي بطلان الأزليّة بطلان الحدوث، وفي بطلان الحدوث بطلان العالم، والعالم موجود بالأزليّ، إذن واحد، وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢].[٣٦]

[٩] **مسألة**: أنّ الموجودات الجسمانيّة بالذات لَمّا كان كلّ واحد منها مباينًا للآخر بصفة يتفرّد بها لا يشاركه فيها ولا في شيء من الموجودات الآخر، ثمّ البارئ عزّ وجلّ قد عقل بأنّه ثابت الإنّيّة موجود الذات بالوصف الأخصّ الذي يتعالى عن أنْ يطلق على موجود آخر سواه، ماذا هو؟

الجواب: أنّا لَمّا تحقّقنا أنّ وجود كافّة ما سواه ليس هو في حيّز الوجوب؛ بل هو في حيّز الإمكان، فقد خلص لنا القولُ بأنّه عزّ اسمه واجب الوجود وممتنع لا وجوده، وأنّ كلّ ما سواه ممكن الوجود غير ممتنع لا وجوده، ثمّ ليس يشكّ أيضًا أنّه لَمّا كان واجب الوجود فقد امتنع أنْ يعانده في ذاته مقابل، فهو إذن حقّ بالذات، فإنّ حقيقة الحقّ هو أنْ لا يجوز

٣٥ م: لخصائص.

٣٦ انظر: الإرشاد لتصحيح الاعتقاد، ٩١أ-٩٢ب.

أنْ يعانده في ذاته ضدّ، ثمّ إذا كان حقًّا محضًا فهو إذن تامّ بنفسه متعالٍ عن أنْ يتمّمه معنى يقوم بذاته، ثمّ إذا كان محقِّقًا للأشياء فهي[٣٧] إذن لا تخفى عليه ولا تمتنع في ذاته، ثمّ إذا لم تَخْفَ الأشياء عليه ولم تمتنع على ذاته فهو إذن عالم بها وقادر عليها لا بقدرة وعلم قد قام بذاته وأزال عنه الخفيةَ والعجز؛ بل كان ذاته في نفسه حقّا تامّا،[٣٨] ثمّ إذا كان عالِمًا بالذات لم تخف المحسوسات عليه، فوصف أنّه حيّ بذاته سميع بصير بذاته، ثمّ إذا كان قادرًا على المبدَعات وصف بأنّه مالك لها وممسك إيّاها ومدبِّر لذواتها ومحيط بها، ثمّ على هذا النسق يجرى الحال في الأوصاف الأخر، نحو العدل والجود والحكيم والمريد.

وبهذا يتحقّق أنْ يتفرّد بالوحدانيّة المحضة لن يمنع العاقل من إطلاق هذه الأوصاف عليه؛ إذ هو بنفسه حقّ محض تامّ محض، ثمّ بهذا يتحقّق أنّ إطلاق هذه الأوصاف عليه لن يوجب أنْ يكون ذا معانٍ أزليّة تقوم بذاته، نحو العلم والقدرة والحياة والكلمة؛ بل بهذا يعلم أنّ المذهبين اللذين اعتقد أحدَهما جهمُ بن صفوان[٣٩] واعتقد الآخر عبدُ الله [ابن] كلّاب[٤٠] محمولان جميعًا على طرفي الإفراط والتفريط، وأنّ دين الله بين الغالي والمقصر، وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠].[٤١]

[١٠] **مسألة:** أنّ المحقِّق لإنّيّة البارئ ووحدانيتّه وصفاته لَمّا استحال أنْ لا يكون معترِفًا له بالعبوديّة، ثمّ كان توهّم العبوديّة من غير أنْ يكون للمولى على عبده أمرٌ أو نهيٌ أو ترغيبٌ أو ترهيبٌ أو وعدٌ أو وعيدٌ أو طاعةٌ أو تقرّبٌ أو مسألةُ حاجةٍ أو طلبُ منزلةٍ أمرًا تستوحش منه بداية العقول، وقد علم الإنسان أنّه لن يتوصّل إلى معرفة ذلك إلّا بمنبّه ينبّه

٣٧ م: هو.

٣٨ م: حقّ تامّ.

٣٩ أبو محرز الجهم بن صفوان الترمذي (ت. ١٢٨ه/٧٤٥م)، هو مؤسّس فرقة الجهمية.

٤٠ أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاب القطان البصري (ت. ٢٤٠ه/٨٥٤م)، هو من أوائل علماء الكلام من أهل السنة.

٤١ انظر: الإرشاد لتصحيح الاعتقاد، ١٠٩ب-١١٢أ.

عليه وفاتح يفتحه له، ثمّ الفاتح قبل الفتح[٤٢] يرتقي من الضرورة إلى الأوّل المقتبس[٤٣] لا من الشعري، وتلك هي المنزلة النبويّة، فلو أنّ قائلا قال لنا: حدِّدوا[٤٤] النبوّة /[١٢و] في نفسها، وحقّقوا لنا ماهيتّها، فبماذا نجيبه؟

الجواب: أنّ الحكماء قد اختلفوا في تحديدها، فذهب بعضهم إلى أنّها إمداد العقول البشريّة بتعريف ما قصرت عنه من المصالح. وذهب آخرون إلى أنّها السفارة بين الله وبين ذوي الألباب من خليقته. والذي نُؤْثِره[٤٥] هو مجموعهما، أعني أنّها السفارة بين الله وبين ذوي الألباب من خليقته لتؤيّد العقول الجزئيّة بتعريف ما قصرت عنه من مصالح الدارين.

وإذ قد عرف حدّها فمن الواجب أنْ يذكر خواصّها لتحصيل البيان بتمامه، فنقول: إنّ النبوّة لا محالة تكون مقترنة بخواصّ أربعة:

أحدها: الاختيار الجنسي؛ فإنّ كلّ مَلِك أراد أن يُوفِد رسولًا فإنّه يختار من الجماعة المتّصلين به أولاهم بالاستقلال بأعباء الرسالة وأصلحهم لتحمّلها، وإليه يرجع قوله: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ۚ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ [الزخرف: ٣٢].

والثاني: زيادة اللطائف، فإنّ كلّ مَلِك اختار للوفادة أحدَ مَنْ يوثق بعقله وكماله فإنّه لا محالة في وقت الإيفاد يزيده بمعاونات[٤٦] زائدة لولا تحمّله إيّاها لَمَا كان ليخصّه بها، وإليه يرجع قوله في قصة موسى: ﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي﴾ [طه: ٢٥-٢٦] إلى قوله: ﴿قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَىٰ﴾ [طه: ٣٦].

والثالث: مواصلته بتتابع الاتّحاد إليه، فإنّ كلّ ملك أرسل واحدًا من أصفيائه لِخَصَائص ما قلّده، فإنّه مادام ملابسًا لمرور على وجهته لا يُخْلِيه من الإمداد بما يعلم أنّه لن يستغني

٤٢ م: الفاتح.

٤٣ قرأنا هذه الكلمة بصعوبة لوجود بقعة عليها، ونظن أنها «المقتبس».

٤٤ م: حدوا.

٤٥ م: نُؤْثِر.

٤٦ م: لمعاون.

عنه من أبواب الهداية، وإليه يرجع قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الشورى: ٥٢].

والرابع: تفقّد شؤونه، فإنّ كلّ ملك بعث أحد خواصّه لوجهةٍ مسمّاةٍ له، فإنّه مهما اطّلع على أدنى هفوة منه نبّهه بأَلْدَغ العتاب صيانةً للحال عمّا يعود بالضرر في ذلك الخطب العظيم، وإليه يرجع قوله: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾ الآية [الجنّ: ٢٦-٢٧].

وإذا تقرّر هذا فقد ظهر أنّ المرشّح للنبوّة يكون لا محالة معصومًا من معانٍ أربعة:

أحدها: الكفر بالله.

والثاني: الفسق في أوامر الله.

والثالث: الكذب على الله.

والرابع: الجهل بأحكام الله.

وظهر أيضًا أنّ سبب العصمة ليس هو يغيّر الحيلة، ولا يمنع الضروريّ كما توهّمته الجماعة من المجبرة، وليس هو أيضًا الاختيار البحت من غير صنع من الله كما ظنّته الجماعة من القدريّة؛ بل سببه هو بعينه خصائص النبوة،[٤٧] أعني الأربعة التي أومأنا إليها، فإنّ من فَضَلَ أهلَ زمانه بكمالٍ يستصلح به للسفارة من مالك الملوك إلى جماعة البشر فإنّ تحمّله البارع يصير عاصمًا له عن مقارفة القاذورات الأربعة. وبمثله من أُيّد أيضًا بزيادة لطائف آثره الله بها على كافّة من سواه عند تسميته للرسالة فإنّ اتّصال تلك اللطائف المختصّة به يصير عاصمًا له من مقارفة القاذورات الأربعة. وبمثله من تتابعت إليه الرسل من الروحانيّين بأنواعٍ من الهداية وأمدادٍ من الرشاد لا في الأحوال المعلومة عند المرسل فإنّ ورودهم عليه من مالك الخلق والأمر يصير عاصمًا له عن مقارفة القاذورات الأربعة. وبمثله من لحقه بأدنى ذلّة صدرت منه /[١٢ظ] عيبٌ لاذع ممّن له الخلق والأمر فإنّ

٤٧ هنا في الأصل تكررت كلمة «النبوة».

انزجاره بذلك يصير عاصمًا له من مقارفة القاذورات الأربعة. وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام: ١٢٤].[٤٨]

[١١] **مسألة**: أنّ ماهيّة النبوّة وخواصّها لَمّا صارت معلومة لنا بالبيان الذي حقّقه الحكماء، فمن أيّ وجه يتوصّل إلى اليقين بأنّ الحكمة الإلهيّة موجبة لإيفاد الرسل إلى البشر لا محالة، ولا سيّما إذا عُلِمَ أنّ المرسِل لن يجلب به نفعًا، ولا يستدفع به ضرًّا، ثمّ لن يبدي من الأفعال ما يكون عبثًا؟

الجواب: أنّ الكلام في وجوبها لن يقع إلّا مع من أيقن بالصانع، وعلم أصلًا أنّه لا يوصف بإيجاد المفعولات إلّا بسعة القدرة وإبراز الحكمة وإفاضة الجود. وإذا كان هذا متقرّرًا عند الباحث عن وجوب النبوّة فمن الواجب إذن أنْ نصرف القول إلى تحقيق ما ادّعيناه من وجوبها؛ فنقول: إنّ نفوس البشر قد جُبِلَت على هيئة القبول لِمَا يهديه من أبواب الرشد، ثمّ ليست هي بذاتها بحيث تمّمتْها الطبيعة بمجرّدها، ولم يزل للتدبير الاختياريّ مدخلٌ[٤٩] في إتمامها، ولو أنّ الإنسان خلق على التتمّة بمجرّد الطبيعة لحرم أشرف اللذّات -أعني لذّة الحمد والثناء-، فإذن حصلت الجِبِلّةُ على هذه الصيغة.

ثمّ علم أنّ قائلَ وواهب الرشد به بيان تحت المضاف،[٥٠] فمن الواجب إذن أنْ يكون طيّ الرشد عنه إمّا للعيّ به، وإمّا للعجز عنه، وإمّا لأنّه سفه في نفسه، فليس يريد وجوبه، فالجهات الثلاثة منفية باليقين، فإرشاد الخليقة إذن واجب لا سيّما إذ من سُوسِ العقل الانبعاث بصاحبه لأنْ يتعرّف ماذا هو، ومن أين جيء به، ولأيّ غرض جيء به، وما ذلك الغرض، وكيف الطريق إليه، وأيّ طريق أقرب، وماذا يحتاج إليه في قطعه، وما يعوقه عن قطعه، وقد عُلِم أنّ عقله الجزئيّ لن يقوى عليه بذاته ما لم يلحقه المدد من خارج.

٤٨ انظر: الإرشاد لتصحيح الاعتقاد، ١٢١ب-١٢٥ب.

٤٩ م: مدخلا.

٥٠ قوله: «أنّ قائل وواهب الرشد به بيان تحت المضاف» هكذا مثبوت في الأصل. لم يظهر لنا ما المقصود به إلا أن يقال إن هنا سقطا.

وإذا صحّ هذا، ثمّ لم يشكّ أيضًا أنّ إرشادهم قد يقع تارة بالإلهام وتارة بالوحي، وأنّ القدرة التامّة والجود التامّ يقتضي إيجاد جميع ما هو حسن وجُودٌ ممكن كونه، وخصوصًا إنْ كان الفاعل ليس يفعل إلّا بحسب سعة القدرة وكمال العدل، فمن الواجب إذن أنْ يعلم أنّ الاقتصار بهم على أحد السبيلين دون الآخر يكون لا محالة مباعدًا لحقائق ما يوصف به ذاته من هذه المعاني -أعني القدرة والجود والحكمة والعدل-، ولا سيّما إذ عقل أنّ التامّ القدرة والتامّ الجود والتامّ الحكمة والتامّ العدالة هو الذي يوجِد الشيءَ وخلافَه وما بينهما من الوسائط ما لم يكن محالًا؛ بل لا سيّما إذ علم أنّ أقرب جهات المعرفة بالإنسان للمعاني المعنيّة عنه هو الخطاب السمعي وأنّ المبدِع له مريد بذاته لأنْ تَنْزَاحَ به علّتُه في معرفة مصالح داريه، وأنّه لن يجوز عليه البخلُ به ولا العجزُ عنه، وأنّ إيجاده في نفسه ليس بمضادّ للحكمة المطلقة والسياسة التامّة، وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ الآية [غافر: ١٥].

[١٢] **مسألة**: أنّ النبوّة لَمّا كانت على هذه الماهيّة فكانت من الوجوب على هذه الصورة، ثمّ لا يشكّ أنّ الإنسان مجبول في نفسه على طلب الرفعة، ولن يتوهّم للإنسان حال في الرفعة أجلّ من النبوّة، وقد يقوى الإنسان على ادّعائها لنفسه كذبًا يرتقي بالهمّة إليه تحرّضًا، وقد عُلِم أنّ الآفات القادحة في /[١٣و] الأوضاع الحكميّة ليس يكون ورودها أبدًا من جهة المعاندين لها، لكن ما يقع من جهة المشغّبين بها جورًا والمتكلّفين لشؤونها إفكًا قد يكون أضعاف أضعافه، ثمّ الثقة بمكانها يكون لا محالة أطمّ وأعظم، فمن أين يتوصّل إلى التفرقة بين النبيّ والمتنبّئ على القانون اليقينيّ والمأخذ الحقيقيّ؟

الجواب: أنّه ليس يشكّ أنّ أعظم الغنائم للإنسان يكون مقرونًا بأعظم المخاطرات، وكما أنّ الإنسان مجبول على طلب الرفعة كذا[٥١] هو مجبول على طلب السلامة، ثمّ كلّ من تصدّى لادّعاء النبوّة فقد صار دعواه منتظمًا للشغب الثلاثة:

٥١ م: كما.

أحدها: أنّه قد باين الخليقة لكمال نفي به لتأييد عقولهم الجزئيّة بجميع[٥٢] ما قصرت عنه من[٥٣] المصالح.

والثاني: أنّ الله تعالى جدّه هو المتأثّر بتلك المنزلة دون أنْ يكون قد أصابها باكتسابه أو باتّفاق الناس على عقدها له.

والثالث: أنّ معه رسالة قد أمره بأدائها إليهم وألزمهم بسماعها منه.

وكلّ واحد من هذه الدعاوي الثلاثة يوجد مرتبطًا بالآخر ارتباطًا ضروريًا، ومهما تبيّن كذبه في الواحد منها فقد عُرِف كذبه في الباقيين، وكما أنّ ارتكاب الكذب في هذا الباب أعظم ضرًّا وأشبع ظلمًا كذا أنّ الصدق في هذا الباب أجزل عامرة وأعمّ ثمرة. وكما أنّ المقدّم على تصديق أيّ دعوة أظهرها المدّعي من نفسه يصير لا محالة مصدِّقًا لكثير من الكذب، كذا أيضًا المقدّم على تكذيب أيّ دعوة أظهرها المدّعي من نفسه يصير لا محالة مكذِّبًا لكثير من الصدق، وكما أنّ تصديق الكذب أمر مزيَّف في قضيّة العقل كذا أيضًا تكذيب الصدق أمر مضادّ لسيرة العقل، فقد ظهر إذن أنّ المتصدّي لادّعاء النبوّة لا بدّ له من أنْ يعلم أنّ شخصه الجزئيّ يتعرّض لعداوة البلاد والعباد، وظهر أيضًا أنّ المبعوث إليه يجوز أنْ يقبل قوله من غير أنْ يستبرأ حاله، ويجوز أيضًا أنْ يهمل أمره ولا يستبرأ حاله، ولا سيّما إذ كانت الآفة في كذبه عظيمة جدًّا، والثمرة في صدقه جزيلة جدًّا.

وإذ تقرّر هذا فمن الواجب أنْ نرتقي في البيان قليلا، فنقول: إنّ كلّ من ادّعى دعوى رجع ثمرة الصدق فيه لا إلى الواحد؛ بل إلى جماعة الدَّهْماء، ورجع آفة الكذب فيه لا إلى واحد؛ بل إلى جماعة الدهماء، فقد لزم رويّتها وأهل المعارف منها أنْ ينتصبوا لاستبراء أحواله من جهات ثلاثة:

أحدها: أنْ ينظر إلى نفس الدعوى، أهي من الممكنات، أم من جملة الممتنعات. فإنّه متى وقع في حيّز الامتناع فقد ظهر كذبه وكفى أمره.

٥٢ م: لجميع.

٥٣ م: عنه.

[**والثاني**:] ثمّ إنْ شهد العقل بأنّه من جملة الممكنات ينظر أيضًا، هل هو من الدعاوي الطبيعيّة، فيطالب[٥٤] صاحبها ببيّنة طبيعيّة، أو من الدعاوي المعامليّة فيطالب ببيّنة معامليّة، أو من الدعاوي الإلهيّة فيطالب ببيّنة إلهيّة، أو من الدعاوي العقليّة فيطالب ببيّنة عقليّة، فإنّ البيّنة أبدًا تكون مجانسة للدعوى.

[**والثالث**:] ثمّ إنْ شهد العقل بأنّ البيّنة قد أُقِيمَت وأنّها شاهدة للمدّعى بالصدق ينظر هل يوجد في أحوال المدّعي معنى يناقض دعواه أو يجرح بيّنته، فهذه هي الجهات التي بها يتعلّق استبراء الدعاوي. ثمّ كلّما كان النفع في تحقّقه أعظم كان الحرص على استبراء الحال فيه أبلغ.

وإذ عرف هذا ثمّ [لا] يشكّ أنّ المظهر لدعوى النبوّة ليس يدعي أمرًا طبيعيًّا، ولا معامليًّا، ولا عقليًّا، لكنّه يدّعي أمرًا إلهيًّا، فمن الواجب إذن أنْ يستبرأ حاله بأنّه هل يعرف الله تعالى جدّه بوحدانيّته وصفاته وآثار الحكمة المستفيضة /[١٣ظ] منه -أعني في عالم السفل والعلو- لئلّا يكون حاله كحال زرداشت وماني ومزدك أعني أنّ بيّنتهم من حيث وصفوا مرسلهم بعدوٍّ له أزليّ يزاحمه ويضادّه، وأنّ شكل العالم مسطّح غير كرويّ، وأنّ الجوهر يضادّ الجوهر بالذات، وأنّ الأزليّ قد يجوز أنْ يكون أكثر من واحد، فقد دلّوا من أنفسهم على أنّهم جاهلون بذات الأوّل الحقّ، وجاهلون أيضًا بوضع صنعه الحكميّ أعني بهيئة[٥٥] العالم وشكله، وجاهلون بحقيقة الجوهر المطلق، وجاهلون بوجه التفرقة بين الواجب الوجود وبين الممكن الوجود، فوقعت دواعيهم في حيّز الامتناع، فاستغني عن الإصغاء إلى ما عوّلوا من بيّنتهم. وأيضًا هو أوّل جهات الاستبراء لحاله.

ثمّ إذا وجد فارغًا بذلك متحقّقًا له وقد علم أنّه أبرم دعوى إلهيّة طولب ببيّنة إلهيّة، إمّا حسّيّة وإمّا عقليّة وإمّا مشتركة، وأعني بهذا أنّ الجهات التي بها يتعلّق أكوان العالم لَمّا كانت مقصورة على ثلاثة، وهي الطبيعة المسخّرة، والاكتساب النفسانيّ، والإبداع الإلهيّ، فأيّ كائن أظهر للمدعى ممّا يشهد العقل بأنّه ممتنع حصوله بأحد القوّتين -أعني القوّة الطبيعيّة والقوّة النفسانيّة-، وأنّه معجز لهما لا محالة فقد دلّ على أنّه صار قائمًا مقام البيّنة

٥٤ م: فيطلب.

٥٥ م: بضدّ. وما أثبتناه من الإرشاد.

الإلهيّة، وهذه هي الجهة الثانية منها.

ثمّ لم يبق بعدها إلّا التعرّف لأحواله المختلفة، والتتبّع لشؤونه المخفية، أعني نفسه وجسمه ونسبه ومكانه وزمانه ومولده ومنشأه وسيره وما يؤدّي من الرسالة، ويقدّمه الخليقة شابًّا وناشئًا وعامًّا وخاصًّا، وسرًّا وجهرًا وقوّة وضعفًا حتى إذا وجدت كلُّها سالمة عن الغمزة تبرئه من التهمة قائمة في الرتبة مشهودًا لها بالفضيلة مسّتِ الحاجة بالخلق إليه. وأومأت الكتب السالفة إلى إعلامه، وقد دعا المبعوث إليهم إمّا إلى التمسّك بوضع مَن تقدّمه من دعاوي الأنبياء، وإمّا إلى الإذعان لوضع أحسن منه، فلا يشكّ حينئذ أنّه ربّانيّ حقّ وإلهيّ محض، وأنّه لو كان مخرّقًا أفّاكًا ومفتعلا كذّابًا لفضحه الله تعالى إمّا بدعواه كما فعل بماني وزرداشت، وإمّا ببيّنة كما فعل بطُلَيْحَة والعَنْسِيّ، وإمّا بوجود علائق الجرح[٥٦] فيه كما عرض لمسيلمة من التصديق في النبوّة الذي كذب في النبوّة، كلّ ذلك صيانة لحجّته وإتمامًا لهدايته، وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ ۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ ۚ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ﴾ [يونس: ١٦-١٧].[٥٧]

تمّت

٥٦ في الأصل: الجزع.

٥٧ انظر: الإرشاد لتصحيح الاعتقاد، ٦٥١ب-٦٦٠ب.